TAFSIR NUSANTARA

Analisis Isu-isu Gender dalam Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab
Dan Tarjumân Al-Mustafîd karya ʻAbd Al-Raʼuf Singkel

Dr. Saifuddin, M.Ag.
Dr. Wardani,M.Ag.

LKiS

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

ANTASARI

BANJARMASIN

Tafsir Nusantara

Analisis Isu-Isu Gender dalam *Al-Mishbah* Karya M. Quraish Shihab dan *Tarjuman Al-Mustafid* Karya 'Abd Al-Ra`uf Singkel

TAFSIR NUSANTARA

Analisis Isu-isu Gender dalam Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab
Dan Tarjumân Al-Mustafîd karya ʻAbd Al-Raʻuf Singkel

Dr. Saifuddin, M.Ag.
Dr. Wardani,M.Ag.

LKiS

Tafsir Nusantara
Analisis Isu-Isu Gender dalam *Al-Mishbah* Karya M. Quraish Shihab dan *Tarjuman Al-Mustafid* Karya 'Abd Al-Ra`uf Singkel

Dr. Saifuddin, M.Ag. & Dr. Wardani, M.Ag.

© Dr. Saifuddin & Dr. Wardani, LK*i*S, 2017
xiv + 232 halaman: 14,5 x 21 cm.

ISBN: 978-602-72813-8-7
ISBN 13: 978-602-72813-8-7

Penyelaras Akhir: Mahbub
Rancang Sampul: Narto Anjalla
Setting/*Layout*: Bening Ingati

Penerbit & Distribusi:
LK*i*S
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194/ Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Bekerja sama dengan:
Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
IAIN Antasari Banjarmasin

Cetakan I, 2017

Dicetak Oleh:
LKiS Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

Pengantar Penulis

Buku yang ada di hadapan pembaca ini semula adalah penelitian yang kami lakukan dengan biaya dari Kementerian Agama melalui Direktorat Pendidikan Tinggi Agama Islam (Ditpertais) pada 2008 dengan judul "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan *Tarjumân al-Mustafid* Karya 'Abd al-Ra`ûf Singkel dan *Tafsir al-Mishbah* Karya M. Quraish Shihab". Penelitian ini diterbitkan dengan sedikit perubahan judul dengan menekankan "tafsir Nusantara".

Tafsir Nusantara sebenarnya bukan hanya dua karya ini, melainkan banyak jumlahnya dan beragam bahasanya. Tafsir Nusantara sendiri adalah tafsir yang ditulis oleh penulis Indonesia, baik dengan bahasa Arab seperti *Marâh Labîd* karya Nawawî Banten, bahasa Indonesia seperti *Tafsir al-Furqan* karya A. Hasan, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, dan *al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, bahasa Arab-Melayu seperti *Tarjumân al-Mustafid* karya 'Abd al-Ra`ûf Singkel, bahasa Jawa seperti *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid, bahasa Sunda seperti *Qur`anul Adhimi* karya Haji Hasan Mustapa, maupun bahasa Bugis seperti *Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma* karya Anre Gurutta H. M. As'ad.

Dalam kajian para pengkaji tafsir Nusantara, semisal Anthony H. Johns dan Peter G. Riddel, biasanya perkembangan tafsir Nusantara dikaji sebagai perkembangan tafsir di dunia Indonesia-Melayu

(*the Malay-Indonesian World*) dalam skop lebih luas, meskipun sebenarnya tafsir-tafsir Nusantara tidak hanya berkembang di dunia Melayu atau ditulis dengan bahasa Melayu, melainkan di daerah dan dengan bahasa beragam. Di sisi lain, hal itu juga disebabkan karena perkembangan tafsir di Nusantara tidak terlepas dari dunia Melayu karena penyebaran Islam saling terkait. Tafsir Indonesia memiliki hubungan, misalnya, dengan Malaysia dan Thailand, terutama dalam hal jaringan intelektual. Di Malaysia, misalnya, setelah beredarnya *Tarjumân al-Mustafid*, ada seorang ulama lokal yang bernama Muhammad Said ibn Umar yang menulis tafsir *Tafsir Nur al-Ihsân* yang ditulis dalam bahasa Melayu (*Malay Jawi*) terdiri dari 4 volume dengan gaya yang sama dan rujukan yang hampir sama dengan rujukan Tarjumân al-Mustafîd, yaitu *Tafsîr al-Jalalayn, Anwâr al-Tanzîl* karya al-Baydhâwî, dan *al-Futûhât al-Ilâhiyyah* (*Tafsîr al-Jamal*).[1]

Penelitian ini melakukan kajian perbandingan (komparasi) antara kedua tafsir Nusantara ini tentang isu-isu gender, yaitu: asal-usul kejadian perempuan, poligami, kewarisan, dan kepemimpinan perempuan. Ayat-ayat yang terkait dengan empat isu penting ini telah ditafsirkan oleh kedua penafsiran. Hasil penafsiran mereka dibandingkan dalam penelitian ini untuk dilihat perbedaan dan persamaannya, terutama dalam konteks kepekaan gender. Perbedaan tersebut tentu disebabkan oleh banyak faktor, seperti metode tafsir yang diterapkan, sumber penafsiran, latar belakang intelektual, dan konteks sosial.

Bagi kita yang hidup di dunia modern seperti sekarang ini, sebagian dari isu-isu ini tampak tak terbayangkan untuk dipersoalkan, seperti mengapa mempersoalkan asal-usul kejadian perempuan? Isu tentang kejadian perempuan tersebut sangat serius

[1] Lihat Haziyah Hussin dan Latifah Abdul Majid, "Significance of Malay Qur`anic Commentary for the Malay Muslim Community in Malaysia", dalam Asian Social Sciences, Vol. 10, No. 16 (2014), h. 160-167.

diperbincangkan, apalagi kalau kita menengok peradaban-peradaban kuno dunia. Seperti dikutip M. Quraish Shihab dalam *Wawasan al-Qur'an*, dalam masyarakat Yunani, di kalangan elit, perempuan disekap di istana-istana, sedangkan di kalangan bawah, mereka rentan diperjual-belikan. Pada masyarakat Hindu sebelum abad ke-17 M, hak perempuan berakhir dengan kematian suami: istri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar. Dalam pandangan sebagian pemuka Nasrani, wanita adalah senjata Iblis untuk menyesatkan manusia. Pada abad ke-5 M, diselenggarakan konsili yang membicarakan apakah perempuan memiliki ruh atau tidak. Kesimpulannya adalah bahwa perempuan tidak memiliki ruh yang suci. Bahkan, pada abad ke-6 M, diselenggarakan suatu pertemuan untuk membahas apakah perempuan itu manusia atau bukan. Persoalan-persoalan ini tidak hanya terkait dengan hak-hak dasar perempuan, melainkan juga terkait dengan persoalan mendasar, yaitu asal-usul kejadian.

Islam yang turun di Jazirah Arab pada abad ke-7 M dengan al-Qur'an sebagai kitab sucinya yang ajaran-ajarannya juga tidak kalah menjadi sorotan, terutama terkait dengan pernyataan dalam QS. al-Nisâ': 1 "*wa khalaqa minhâ zawjahâ*" (dan Dia menciptakan darinya pasangannya) yang memunculkan polemik apakah perempuan diciptakan dari atau bagian dari Adam, atau bukan? Persoalan keterciptaan dianggap penting, karena sagi sebagian penafsir, para agamawan, atau bahkan kalangan umum, keterciptaan menentukan kemuliaan status.

Teks suci keagamaan seperti al-Qur'an pasti sangat berpengaruh dalam membentuk pola pikir Muslim dan persepsi mereka tentang bagaimana mereka seharusnya menempatkan perempuan dalam status sosialnya dan dalam relasi dengan pasangannya. Jelas bahwa penafsiran terhadap ayat tersebut akan menjadi muara berbagai pemahaman-pemahaman keagamaan, baik pada tingkat keyakinan teologis, fiqh, maupun sufisme, karena

al-Qur'an adalah sumber pertama ajaran Islam. Kita yakin bahwa sebagian besar dari bangunan pemahaman keagamaan kita sekarang tentang posisi perempuan berakar dari teks-teks keagamaan, baik teks pertama (al-Qur'an) maupun teks sekunder (fiqh, teologi, dan sufisme). Oleh karena itu, menelisik isu gender yang sensitif melalui kitab-kitab tafsir adalah hal yang sangat penting untuk melacak berbagai akar-akar pemahaman yang muncul kemudian.

Tiga isu lain (poligami, kewarisan, dan kepemimpinan perempuan) juga tidak kurang sensitifnya. Isu poligami sudah lama menjadi kontroversi yang panjang; sebagian kalangan feminis Muslimah menganggapnya sebagai "haram karena faktor di luarnya" (*harâm lighayrih*), sebagian ulama membolehkannya, sebagian kalangan menganggap poligami sebagai anjuran agama, sedangkan sebagian yang lain membolehkannya dengan syarat-syarat yang ketat. Isu kewarisan juga merupakan isu yang sensitif, karena formula 2:1 untuk laki-laki: perempuan bagi mayoritas penafsir dianggap sebagai ketentuan yang final dan sudah jelas (*qath'i*), sedangkan bagi sebagian penafsir feminis Muslimah, formula itu dianggap bukan sebagai ketentuan yang mengikat. Isu terakhir, yaitu kepemimpinan perempuan, merupakan isu paling sensitif, terlebih karena hal itu terkait dengan politik. Di Indonesia, ketika Megawati menduduki jabatan presiden, sebagian kiyai menyebutnya tidak sesuai dengan tuntunan Islam, baik dari al-Qur`an dengan berdalil (berdalih?) dengan QS. al-Nisâ`: 34 dan dengan hadits Nabi "tidak akan jaya suatu bangsa yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan".

Dalam kajian ini, penafsiran empat isu tersebut dalam dua kitab tafsir Nusantara ini akan dikaji dari perspektif perbandingan, untuk melihat bagaimana terjadinya pergeseran pemahaman dari masa 'Abd al-Ra`uf Singkel di abad ke-17 hingga sekarang melalui tafsir M. Quraish Shihab. Kedua tafsir ini merupakan karya-karya

tafsir Nusantara yang memiliki posisi penting masing-masing dilihat dari sudut pandang tertentu. *Tarjumân al-Mustafîd*, meskipun berisi tafsir-tafsir ringkas, bahkan disebut sebagai *tarjamah tafsîriyyah*, dan bersumber pada kitab-kitab tafsir terbatas, seperti *Tafsîr al-Jalâlayn* dan *Anwâr al-Tanzîl* al-Baydhâwî, merupakan karya pertama ulama Indonesia. Karya ini menjadi indikator pertama pencapaian intelektual ulama Indonesia dalam penulisan tafsir al-Qur`an secara lengkap, karena sebagaimana dicatat dalam sejarah pengajaran tafsir di pesantren-pesantren, sebelumnya para santri dan ustâz menggunakan literatur tafsir Timur Tengah, dan itu berarti bahwa belum ada karya tafsir Nusantara yang layak dijadikan rujukan dalam pembelajaran tafsir. Sedangkan, *al-Mishbah* merepresentasikan perkembangan mutakhir di Indonesia dalam penulisan tafsir al-Qur`an, tidak hanya dilihat dari jumlah volumenya, melainkan karena banyak faktor, baik latar belakang intelektual penulis maupun konteks sosial-historis yang berubah, yang tidak dialami oleh ʻAbd al-Ra`ûf Singkel.

Mengapa kedua tafsir ini perlu dikaji dari perspektif perbandingan penafsiran tentang empat isu gender itu? Tidak lain adalah karena setiap penafsiran, sebagai suatu khazanah pemikiran, harus dinilai dalam konteks menatap masa depan Islam yang maju. Keduanya dinilai tidak hanya dalam konteks perbedaan dan persamaan, melainkan juga, sebagai implikasinya, kelemahan dan keunggulannya. Khazanah pemikiran tidak seharusnya hanya dilihat semata-mata dari perspektif kemasa-laluan, sehingga khazanah cukup diapresiasi sebagai peninggalan masa lalu, melainkan juga kekinian, yaitu apa kontribusi khazanah lama itu untuk memberikan solusi mendesak yang dihadapi; masih relevan atau tidak? Kajian kritis, karenanya, diperlukan dalam konteks terakhir ini, karena berbagai pola pikir sekarang terkait dengan memposisikan status perempuan sudah barang tentu dibentuk oleh khazanah masa lalu itu.

Terbitnya buku ini tidak lepas dari berbagai pihak yang turut membantu. Selama proses penelitian, Kementerian Agama RI telah memberikan dana untuk melakukan proses penelitian ini. Oleh karena itu, terima kasih kami sampaikan kepada Prof. Dr. H. Mohammad Ali, M.A. yang waktu itu adalah Direktur Jenderal Pendidikan Islam dan Prof. Dr. H. Machasin, M.A. yang ketika itu sebagai Direktur Pendidikan Tinggi Islam, atas segala kebijakan, perhatian, dan dorongan sehingga dapat terselenggara proyek penelitian ini. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada Dr. Hj. Musdah Mulia, M.A., APU dan Dr. Lies Marcoes-Natsir, M.A. atas berbagai kritik dan sarannya yang sangat berharga. Kami juga mengucapkan terima kasih atas berbagai kemudahan administrasi yang diberikan oleh Drs. H. Mubin, M.Ag. selaku Kepala Pusat Penelitian IAIN Antasari ketika itu, mulai dari pengajuan proposal hingga penyelesaian laporan penelitian. Ucapan terima kasih secara khusus kami sampaikan kepada Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari dan Penerbit *LKiS* yang telah bersedia menerbitkan buku ini.

Semoga buku ini bermanfaat dalam mengisi rangkaian kajian-kajian tentang tafsir Nusantara yang kaya, beragam, dan penuh lokalitas. *Wa Allâh a'lam bi al-shawâb*.

Banjarmasin, 1 September 2015

Penulis

Daftar Isi

Pengantar Penulis v

Daftar Isi xi

Bab I. Peta Kajian Tafsir Nusantara dan Isu Relasi Gender dalam Tafsir Al-Mishbah dan Tarjuman Al-Mustafid 1

A. Bias-Gender dalam Tafsir dan Keadaan Kajian Tafsir Nusantara 1

B. Peta Kajian Tafsir Nusantara tentang Isu Relasi Gender 8

Bab II. 'Abd al-Ra'uf Singkel dan M. Quraish Shihab Riwayat Hidup, Karier, dan Karya 23

A. 'Abd al-Ra`uf Singkel: Kehidupan, Karier, dan Karya Intelektualnya 23

1. Riwayat Hidupnya 23

2. Pendidikan dan Karier Intelektualnya 27

3. Karya-Karya Intelektualnya 36

B. M. Quraish Shihab: Kehidupan, Karier, dan Karya Intelektualnya 41
1. Riwayat Hidupnya 41
2. Karier Intelektualnya 44
3. Karya-Karya Intelektualnya 47

Bab III. Tafsir Tarjuman Al-Mustafid dan Al-Mishbah: Sketsa Umum 55
A. Tafsir Tarjumân al-Mustafîd 55
1. Sejarah dan Latar Belakang Penulisan 55
2. Metode dan Corak Penafsiran 62
B. Tafsir al-Mishbah 68
1. Latar Belakang Penulisan 68
2. Metode Penafsiran 76

Bab IV. Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab tentang Ayat-Ayat Gender 99
A. Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel 99
1. Kejadian Perempuan 99
2. Poligami 107
3. Kewarisan 115
4. Kepemimpinan Perempuan 122
B. Penafsiran M. Quraish Shihab 127
1. Kejadian Perempuan 127

2. Poligami 141
3. Kewarisan 154
4. Kepemimpinan Perempuan 164
C. Analisis Perbandingan Penafsiran ‘Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab 190
1. Kejadian Perempuan 191
2. Poligami 194
3. Kewarisan 197
4. Kepemimpinan Perempuan 199

Bab V. Penutup 205
A. Kesimpulan 205
B. Saran-Saran 211

Daftar Pustaka 213
Biodata Penulis 225

Bab I
Peta Kajian Tafsir Nusantara dan Isu Relasi Gender dalam *Tafsir Al-Mishbah* dan *Tarjumân Al-Mustafîd*

A. Bias-Gender dalam Tafsir dan Keadaan Kajian Tafsir Nusantara

Ada stigma yang berkembang di kalangan kaum muslimin yang sudah lama berakar, yaitu bahwa kaum lelaki lebih superior dibandingkan perempuan, baik secara fisik dan psikis, yang berakibat bahwa perempuan harus diperlakukan berbeda dibandingkan laki-laki. Stigma itu juga menghinggapi para mufassir, sehingga banyak karya-karya tafsir klasik maupun modern yang "bias-gender", sebagaimana dibuktikan dengan beberapa penelitian.[1]

Sejarah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an sejak periode awal hingga sekarang di dunia Islam diwarnai dengan dua karakter

[1] Beberapa kekeliruan penafsiran tentang relasi gender selama ini berakar dari "bias-gender", baik dalam tingkat "produk tafsir" (hasil penafsiran) maupun "mekanisme tafsir" (perangkat-perangkat kebahasaan). Lihat hasil-hasil penelitian, misalnya, Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur`an* (Jakarta: Paramadina, 2001); Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam: Agenda Sosio-kultural dan Politik Peran Perempuan* (Jakarta: el-Kahfi, 2002), dan *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakrta: LKiS, 1999); Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

kepekaan gender, yaitu tafsir-tafsir yang bias-gender yang ditandai dengan dominasi peran laki-laki dan tafsir-tafsir yang berupaya memposisikan "pembacaan" ayat-ayat dalam relasi gender secara seimbang dan setara. Tak pelak lagi, sejumlah tafsir tradisional, yang merupakan *tafsîr bi ar-riwâyah* lebih banyak mengukuhkan karakteristik pertama, sedangkan perkembangan tafsir-tafsir modern sebagian diwarnai oleh tafsir-tafsir feminis muslimah, seperti tafsir Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, dan Riffat Hasan.

Munculnya dua kategorisasi karya-karya tafsir itu bertolak dari sejumlah penelitian. Namun, sayangnya, kajian-kajian yang selama ini telah dilakukan oleh banyak peneliti lebih mewakili karya-karya tafsir di luar Nusantara, baik yang Timur Tengah-*oriented*, seperti tafsir-tafsir klasik berbahasa Arab, maupun karya-karya tafsir yang ditulis oleh para penulis yang berasal dari negara-negara Asia selain Indonesia, seperti India.

Anthony H. Johns pernah menyatakan berkaitan dengan kondisi kajian-kajian tentang tafsir al-Qur'an di Nusantara sebagai berikut: "*The present state of Quranic studies in Indonesia and Malaysia is not well surveyed*" (Kondisi sekarang berkaitan dengan kajian-kajian al-Qur'an di Indonesia dan Malaysia tidak disurvei dengan baik).[2] Ia menyatakan hal itu beberapa puluh tahun yang lalu (1984) dengan melihat karya-karya tafsir Timur Tengah, seperti *Fî Zhilâl al-Qur'ân* Sayyid Quthb, yang digunakan di Indonesia. Pernyataannya bahwa kajian (survei) tentang keadaan tafsir-tafsir di Indonesia masih sangat kurang adalah benar hingga sampai sekarang, terbukti dengan tidak adanya kajian-kajian yang serius, kecuali hanya survei 58 literatur populer tentang al-Qur'an di

[2] Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984), h. 155. Cetak miring dari saya.

Indonesia oleh Howard M. Federspiel[3] dan survei cuma 24 kajian tafsir selama kurung waktu 1990-2000 oleh Islah Gusmian.[4] Padahal, perkembangan kajian-kajian tafsir, baik dalam level metodologi maupun dalam produk tafsir-tafsir "lokal" Indonesia mengalami lompatan yang signifikan. Di sini juga, pernyataan Anthony H. Johns yang melihat perkembangan kajian tafsir di Indonesia sebagai "perpanjangan tangan" tafsir-tafsir Timur Tengah dan beberapa penjelasannya tentang khazanah tafsir awal di Indonesia, seperti 'Abd al-Ra'uf Singkel dengan *Tarjumân al-Mustafîd* dan Nawawî Banten dengan *Marâh Labîd* tampak *over-simplified* (terlalu disederhanakan) dan tidak mewakili perkembangan mutakhir kajian-kajian tafsir di Indonesia, apalagi tafsir relasi gender.[5]

Lompatan signifikan dalam perkembangan kajian-kajian tafsir di Indonesia terlihat jika kita memperhatikan perkembangan awal tafsir di Indonesia, seperti melalui *Tarjumân al-Mustafîd,* hingga tafsir-tafsir Indonesia di era sekarang, baik dari segi metodologi maupun produk tafsir. Perkembangan kedua aspek ini juga diikuti oleh perkembangan dalam tafsir relasi gender. Perkembangan signifikan tafsir relasi gender ini didorong oleh beberapa faktor, antara lain, meningkatnya kesadaran akan kesetaraan gender.

---

[3] *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Tajul Arifin dan diterbitkan oleh Mizan (1996).

[4] *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

[5] Lihat Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World. Lihat juga tulisannya, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 257-287. Tulisan yang terakhir (2006) juga hanya memuat potret umum kajian tafsir di Indonesia yang belum mewakili perkembangan mutakhir, apalagi dalam ranah tafsir relasi-gender. Lihat Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006), h. 17-36. Bagian

Akhir-akhir ini angka kekerasaan terhadap perempuan dalam berbagai bentuk (pemerkosaan, kekerasaan selama pacaran, kekerasan domestik (*domestic violence*), dsb.) di Indonesia tetap meningkat.[6] Faktor-faktor penyebab kekerasan tersebut berakar pada dua domain. Pertama, faktor struktural, seperti undang-undang (seperti KHI) yang masih harus dilihat ulang dari perspektif kesetaraan gender, ketidakadilan sosial yang memposisikan perempuan pada posisi subordinat, dan kesempatan mendapatkan pendidikan yang masih tidak adil gender. Kedua, faktor kultural yang "berselingkuh" bersama faktor-faktor struktural ikut melanggengkan ketidakadilan itu dengan basis-basis justifikasi "kesopanan kultural" atau "kepatuhan religius" yang sumbernya sama: teks (*nash*). Teks-budaya-agama adalah hal-hal yang tak terpisahkan yang menghegemoni kaum lemah melalui mekanisme yang sering tidak disadari.[7]

Karena sumber kekerasaan tersebut bersumber teks-teks kitab yang diinterpretasi dalam ruang-lingkup tempat dan waktu, *locus* dan *tempos,* penafsiran mufassir yang parthiarkhal kemudian terbakukan dalam kodifikasi aturan-aturan baku dalam koleksi-koleksi fiqh dengan "mengatasnamakan tuhan", meminjam ung-

---

tulisan ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Syahrullah Iskandar, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, volume I, nomor 3, 2006, h. 459-486.

[6] Di Indonesia sejak era Presiden Megawati Soekarnoputri, Komnas Perempuan mencatat bahwa kekerasan terhadap perempuan hingga Juni 2004 meningkat dibandingkan tahun yang lalu (2003). Menurut Myra Diarsi, pada tahun 2003 terjadi 6.000 lebih kasus kekerasan terhadap perempuan yang sebelumnya hanya 5.000 kasus. *Rifka Annisa Women's Crisis Center* Yogyakarta mencatat kasus kekerasaan di sana sebanyak 900 kasus melalui berbagai media, seperti telepon, tatap-muka, Gudeg-Net, dan surat, atau ditemukan langsung kasusnya di lapangan. Sebanyak 619 kasus dari 900 kasus tersebut adalah kasus *domestic violence.* (http://click.topica.com/caaciqTaVxh9ta6bHJxa/ExpertCity (12 Maret 2006).

[7] Wardani, "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: Islamic Contribution for Gender Equality", paper dipresentasikan pada *Annual Conference* Kajian Islam, Ditpertais Departemen Agama RI di Grand Hotel Lembang Bandung pada tanggal 26-30 November 2006.

kapan Abou El Fadl. Oleh karena itu, perjuangan merebut kembali hak-hak perempuan akan kesetaraan (*equality*) tersebut tidak hanya melalui perjuangan politik (struktural), melainkan juga menempuh jalan reinterpretasi teks-teks suci (*nushûsh muqaddasah*) al-Qur'an.

Pada tanggal 2-5 Desember 1991 di Jakarta diselenggarakan seminar dengan tema "Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual" oleh Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS) di pusat kebudayaan Belanda "Erasmushuis". Di samping melihat potret perempuan Indonesia secara kontekstal, seminar dalam tataran ideal menawarkan perjuangan kesetaraan melalui pendekatan tekstual.[8] Imbas dari kegiatan pioner seperti ini adalah berdirinya pusat-pusat studi jender di UIN, IAIN, STAIN di seluruh Indonesia. LSM/ NGO juga berperan dalam perkembangan perjuangan hak kesetaraan gender melalui kampanye-kampanye, seminar-seminar, workshop-workshop, dan pendampingan korban di seluruh Indonesia. Agenda kemanusian ini "memaksa" mereka mereka untuk melakukan penelaahan atau interpretasi ulang (*i'âdat at-tafsîr*) teks-teks kitab suci, karena akar ketimpangan-gender yang hidup di kalangan agamawan yang *religious-mindedess* itu sesungguhnya memang berakar dari teks suci. Dengan gerakan seperti ini, muncullah tokoh-tokoh dari luar kampus, seperti para kiyai, semisal KH. Hosein Muhammad yang "nyentrik" membela perempuan. Kemunculan tokoh-tokoh kalangan pesantren seperti itu menandai pergeseran *episteme* tafsir gender, karena mereka berani membongkar (dekonstruksi) tafsir-tafsir lama dengan tafsiran baru dengan landasan metodologis baru juga.

Di samping itu, dengan meningkatnya akselerasi pelanggaran HAM perempuan dan ditambah dengan membanjirnya buku-buku

[8] Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstal dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993).

terjemahan feminis muslimah luar negeri di Indonesia, tuntutan kesetaraan menandai babak baru perkembangan tafsir di Indonesia, yaitu dengan munculnya karya-karya tafsir yang menyoroti isu relasi gender, seperti beberapa bagian penafsiran ayat dalam *Tafsir Al-Mishbah*[9] karya M. Quraish Shihab dan bagian tulisan dalam karyanya yang lain, seperti *Wawasan Al-Qur'an,* kajian (disertasi) terhadap tafsir ayat-ayat relasi gender dalam tafsir Mutawalli Sya'râwî oleh Istibsyaroh,[10] dan kajian-kajian setingkal disertasi tentang hal ini, yang disebutkan di atas (*Argumen Kesetaraan Jender,*[11] *Tafsir Kebencian,*[12] *Perempuan dalam Pasungan*). Di samping karya-karya orisinal hasil tulisan para intelektual Indonesia, isu tentang relasi gender juga disuarakan melalui karya-karya yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia, seperti *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* oleh Barbara Freyer Stowasser,[13] *Fî Ta'addud az-Zawjât* oleh Mushthafâ as-Sibâ'î,[14] dan *al-Huqûq as-Siyâsîyah li al-Mar'ah fi al-Islâm wa al-Fikr wa at-Tasyrî'* oleh Muhammad Anas Qâsim Ja'far.[15]

---

[9] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000).

[10] Istibsyaroh, *Hak-hak Perempuan: Relasi Jender Menurut Tafsir al-Sya'râwî* (Jakarta; Teraju, 2004).

[11] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[12] Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakrta: LkiS, 1999).

[13] Diterjemahkan ke bahasa Indonesia, *Reinterpretasi Gender: Wanita dalam al-Qur'an, Hadis, dan Tafsir* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2001).

[14] Diterjemahkan dengan judul *Mengapa Poligami?: Penalaran Kasus dan Pelurusan Tafsir Ayat Poligami* (Jakarta: Azan-Yayasan Adjeng Suharno, 2002). Buku ini sebenarnya membahas tentang poligami, namun dalam perspektif yang dimaksud oleh penulis lebih seimbang antara sikap pro dan kontra, dan hanya salah satu bagian dari bukunya, *al-Mar'ah bayn al-Fiqh wa al-Qânûn*. Meski menyangkut fiqh dan undang-undang, buku ini juga mengemukakan tafsir ayat tentang boleh-tidaknya poligami.

[15] Diterjemahkan dengan judul *Mengembalikan Hak-hak Politik Perempuan: Sebuah Perspektif Islam* (Jakarta: Azan- Yayasan Adjeng Suharno, 2001). Buku ini sama

Fenomena seperti itu menandainya terjadinya pergeseran, atau bahkan lompatan, yang cukup signifikan dalam khazanah tafsir-tafsir di Indonesia, khususnya tafsir relasi gender. Indonesia memegang peranan penting dalam perkembangan pemikiran Islam di Asia Tenggara, bahkan barangkali melampaui capaian Malaysia yang meski maju dari teknologi, tapi masih banyak melakukan pengulangan-pengulangan (*repetition*) kajian Islam lama secara kultural. Jika dulu Anthony H. Johns[16] pernah mengatakan bahwa Asia Tenggara, termasuk Indonesia, hanya menempati arti penting yang cuma pinggiran dalam hal kesarjaaan atau kajian-kajian ilmiah (*scholarship*), dan kemudian berubah karena terbentuknya Indonesia sebagai *nation-state* dan penduduk muslimnya yang mayoritas yang hanya menjadi "objek" studi, maka potret itu berubah dengan kenyataan Islam di Indonesia kini menjadi "subjek" yang melakukan pembaruan diri. Nah, perkembangan tafsir relasi gender di Indonesia akhir-akhir ini merupakan bagian dari potret itu.

Kajian tentang karya-karya tafsir di Indonesia dengan fokus studi pada isu-isu relasi gender ini memiliki arti yang sangat strategis. *Pertama*, selama ini survei yang dilakukan terhadap perkembangan tafsir di Indonesia masih kurang, sebagaimana dikemukakan Anthony H. Johns. Persoalannya (*state of affair*) adalah kesenjangan antara fakta perkembagan yang signifikan dalam bidang tafsir *indigenous* dengan kurangnya penelitian tentang itu. Kajian ini diperlukan dalam konteks menjelaskan dinamika dan pergulatan pemikiran tentang gender di Indonesia; sejauh mana dinamika dan pergulatan mufassir Indonesia merespon isu-isu global tentang HAM dan kesetaraan tersebut.

---

halnya dengan buku as-Sibâ'î di atas meski melihat persoalan hak-hak politik perempuan dari perspektif pemikiran dan hukum, tapi juga mengemukn tafsir ayat-ayat al-Qur'an sebagai "perspektif Islam" yang dimaksud penulis.

[16] Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World", h. 115.

Signifikansi kesejarahan ini (khususnya, sejarah pemikiran, *history of ideas*) bertumpu dari kerja penelitian ini yang akan memotret sejarah perkembangan pemikiran para mufassir Indonesia dalam wilayah relasi gender.

Kedua, dalam konteks kajian metodologi tafsir, kajian ini juga akan membedahkan metodologi tafsir karya-karya tafsir relasi gender satu persatu. Di sini, temuan metodologi tersebut boleh jadi khas konteks lokal Indonesia, yaitu upaya "mempribumikan" (pribumisasi) Islam menjadi lokal-*indigenous*.

B. Peta Kajian Tafsir Nusantara tentang Isu Relasi Gender

Kajian-kajian tentang tafsir relasi gender tidak banyak, atau bahkan tidak pernah, dilakukan secara komprehensif. Selama ini, kajian-kajian yang dilakukan lebih banyak merupakan survei.

1. Kajian-kajian yang hanya membidik perkembangan tafsir-tafsir al-Qur'an secara umum, tanpa melihat tafsir relasi gender atau bukan, dalam skop Asia Tenggara dan dunia Melayu (termasuk Malaysia). Contoh-contoh kajian model ini adalah sebagai berikut. *Pertama,* kajian-kajian Anthony H. Johns, sebagaimana telah disinggung: "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis"[17], "Quranic Exegesis in the Malay World: In Serach of Profile",[18] "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", [19] "She Desired Him and He Desired

[17] Dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984).

[18] Dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006), h. 17-36. Bagian tulisan ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Syahrullah Iskandar, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, volume I, nomor 3, 2006, h. 459-486.

[19] Dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Her (Qur'an 12: 24): 'Abd al-Ra`ûf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumân al-Mustafîd"*,[20] dan yang terakhir (5 Desember 2006) adalah transkrip wawancara Faried F. Saenong dari redaksi *Jurnal Studi al-Qur'an* dengan Anthony H. Johns di sebuah kafe di *Research School of Pasific and Asian Studies* (RSPAS) di Australian National University (ANU) yang kemudian diterbitkan di jurnal ini (vol. I, no. 3, 2006, h. 575-590) bertajuk interview dengan judul: "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia, Interview dengan Profesor Anthony H. Johns". *Kedua*, kajian-kajian Peter G. Riddell: "Earliest Qur'anic Exegitical Activity in Malay-Speaking State",[21] "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: A Report on Work Process",[22] "Controversy in Qur'anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World",[23] dan "Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay".[24] *Ketiga*, kajian R. Michel Feener, "Notes towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia".[25]

2. Kajian yang terfokus pada perkembangan tafsir-tafsir di Indonesia. *Pertama*, kajian M. Yunan Yusuf, yaitu: "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia"[26] dan "Karakteristik Tafsir al-Qur'an

---

[20] Dalam *Archipel,* 57 (1999), L'horizon nousantarien: Mélanges en hommage à Denys Lombard, vol. II, h. 109-134. Di sini, Johns, antara lain, memberikan catatan bahwa melalui studi awalnya terhadap *Tarjumân* tersebut, ada tersimpan kekayaan, kompleksitas, dan ketajaman intelektual penulisnya yang terwakili melalui variasi penekanan dan pilihan style bahasa yang menandai kejelasan ungkapan. Penyajiannya juga sangat humanis (h. 132).

[21] Dalam *Archipel,* 38 (1989), h. 107-124.

[22] Dalam *Indonesia Circle Journal,* vol. LI (1990).

[23] Dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Dircourse in Southeast Asia* (Calyton: Monas Papers on Southeast Asia, 1993), h. 27-61.

[24] Dalam *Studia Islamika,* vol. 9, no. 1, 2002, h. 1-26.

[25] Dalam *Studia Islamica,* vol. 5, no. 3 (1998), h. 47-76.

[26] Dalam *Jurnal Pesantren,* vol. VIII, no. 1, 1991.

di Indonesia Abad XX".[27] *Kedua,* kajian Howard M. Federspiel, *Popular Literature of the Qur'an.*[28] *Ketiga*, kajian Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*.[29] *Keempat*, kajian Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*.[30] *Kelima*, kajian Muhammad Amin Summa, *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangannya*.[31] Keenam, berdasarkan survey Hamka Hasan dalam "Pemetaan Tafsir di Indonesia (1990-2000)", sebuah riview terhadap tesis Islah Gusmian yang telah diterbitkan itu,[32] ada dua penelitian (skripsi) yang dilakukan di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tentang sejarah perkembangan tafsir di Indonesia pada abad ke-16 hingga abad ke-19, yaitu penelitian Lisma D. Fuaidah, "Kajian al-Qur'an Kontemporer: Gagasan dan Pendekatan Penafsiran al-Qur'an di Indonesia" (2002) dan penelitian Izza R. Nahrowi, "Karakteristik Kajian al-Qur'an di Indonesia" (2002).

3. Kajian yang terfokus pada kajian tentang tafsir-tafsir relasi gender hanya berupa makalah yang disampaikan Hamka Hasan, "Pemetaan Tafsir Gender di Indonesia" di *Annual Conference* Kajian Islam yang diselenggarakan oleh Ditpertais Departemen Agama RI. berkerjasama dengan UIN Sunan Gunung Jati di Grand Hotel Lembang Bandung pada tanggal 26-30 November 2006. Selain makalah tersebut, kajian yang dilakukan secara

---

[27] Dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* vol. III, no. 4, 1992.

[28] (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Tajul Arifin dengan judul *Kajian al-Qur'an di Idonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Qurasih Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).

[29] (Jakarta: Teraju, 2003).

[30] (Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003).

[31] (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 1997).

[32] Dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. I, no. 3, 2006, h. 646.

spesifik kepada ayat-ayat gender hanya pada tafsir *al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, "Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam Tafsir al-Mishbah" sebuah disertasi doktor (2006) di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang ditulis oleh Anshari (sinopsisnya disampaikan dalam *Annual Conference* Bandung tersebut). Tesis Yunahar Ilyas "Isu-isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Qur'an: Studi Kritis terhadap Pemikiran Para Mufassir dan Feminis Muslim tentang Perempuan" yang diajukannya pada tahun 1996 di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang kemudian diterbitkan oleh Pustaka Pelajar dengan judul *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*[33] merupakan studi perbandingan penafsiran antara tafsir-tafsir feminis, seperti Amina Wadud dan Ashgar, dengan tafsir-tafsir lain, seperti *al-Asâs fî at-Tafsîr* karya Sa'îd Hawa`. Disertasi Yunahar "Konstruksi Pemikiran Gender dalam Pemikiran Mufassir"[34] membandingkan antara penafsiran Hasbi dan Hamka tentang beberapa isu feminisme. Baik tesis maupun disertasi Yunahar merupakan bagian dari kajian yang memiliki kontribusi dalam pemetaan yang dilakukan ini. Sebuah penelitian yang secara khusus mengkaji perkembangan tafsir-tafsir gender di Indonesia adalah penelitian Minal Abidin "Pergeseran Paradigma Tafsir Perempuan dalam Konteks Keindonesiaan Kontemporer"[35] yang terfokus pada dua isu: (1) pergeseran paradigma tafsir tentang perempuan yang mencakup metode, pendekatan, daya adaptasi terhadap modernitas, dan pandangan dunia; (2) faktor-faktor penyebab kemunculan paradigma-paradigma tafsir perempuan di Indoensia yang kemudian dikategorikannya kepada 4 fase

[33] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

[34] Disertasi ini diterbikan oleh Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama tahun 2005.

[35] Ringkasan hasil penelitian ini dimuat di Jurnal *Dialog,* Edisi II, Tahun ke-3, 2005, h. 45-73.

perkembangan; peletakan fondasi, penerjemahan, penafsiran parsial, dan penyempurnaan.

Kategori pertama, sebagaimana terlihat dengan jelas, menjelaskan perkembangan tafsir-tafsir yang berkembang di Asia Tenggara, Melayu, dan Indonesia. Kajian-kajian ini memiliki ciri umum, yaitu mengkaji perkembangan tafsir di Indonesia pada masa pertumbuhannya, seperti peran tafsir *Tarjumân al-Mustafîd*[36] dan *Marâh Labîd*[37]. Analisis-analisis yang dikemukakan, sebagian besar, terfokus pada mencari jejak-jejak tafsir-tafsir Timur Tengah dalam karya-karya tafsir Indonesia, seperti perdebatan apakah *Tarjumân al-Mustafîd* lebih tepat dikatakan sebagai salinan dari kitab *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl* karya al-Baydhâwî atau dari kitab *Tafsîr al-Jalâlayn* karya as-Suyûthî dan al-Mahallî. Kajian-kajian ini memiliki kontribusi dalam menjelaskan perkembangan awal tafsir-tafsir di Nusantara dan proses awal "internasionalisasi" karena pengaruh Timur Tengah sekaligus "pribumisasi" pada fase yang paling awal. Sebagai kajian yang mengkaji potret umum keadaan tafsir awal itu, kajian Anthony H. Johns, Peter. G. Riddell maupun R. Michel Feener memiliki signifikansi

[36] Kajian tentang *Tarjumân al-Mustafîd,* menurut Taufik Abdullah, telah dilakukan oleh P. G. Riddel, "The Sources of 'Abd al-Ra` ûf's *Tarjumân al-Mustafîd*", dalam *JMBRAS,* 57 (1984) dan "'Abd al-Ra` ûf's *Tarjumân al-Mustafîd,"* disertasi Ph.D, Australian National University (ANU), Canberra, 1987. Lihat Taufik Abdullah, "Ke Arah Sejarah Pemikiran Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pelancongan Bibliografis", dalam *Sejarah,* Edisi 3, Jakarta: Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) dan PT. Gramedia, 1993, h. 8. Kajian terakhir dilakukan oleh Salman Harun melalui disertasinya di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Hakikat Tafsir Tarjumân al-Mustafîd.*

[37] Kajian tentang tafsir ini dilakukan oleh Peter Riddel "Muhammad an-Nawawi al-Jawi (1813-1897)", dalam Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses (London dan Singapore: C. Hurst & Horizon Books, 2001); Asep Muhamad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an: Hubungan Antaragama Menurut Syaikh Nawawi Banten* (Jakarta: Teraju, 2004). Kajian terakhir tentang *Marâh Labîd* dilakukan oleh Mamat S. Burhanuddin melalui disertasinya di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang kemudian diterbitkan dengan judul *Hermeneutika al-Qur'an Ala Pesantren (Analisis terhadap Tafsir Marâh Labîd Karya KH. Nawawi Banten* (Yogyakarta: UII Press, 2006)

dalam konteks itu, bukan perkembangan tafsir relasi gender yang mengalami pesat dalam kurun waku terakhir. Perlu juga diberikan catatan di sini tentang karya antologi yang diedit oleh Abdullah Saeed, di mana di dalam dimuat tulis Johns, sebagaimana dicantumkan di atas. Karya ini sebenarnya memuat kajian tentang fenomena tafsir baru di Indonesia, di samping potret umum Johns itu, yaitu tentang tafsir Hamka (h. 42-66), M. Quraish Shihab (67-84), dan H.B. Jassin (85-105). Tentu saja, tafsir-tafsir ini dihidang di sini tidak mewakili diskusi penulis-penulisnya tentang arus tafsir relasi gender di Indonesia. Artikel yang secara khusus terfokus pada isu gender adalah artikel Rof'ah Mudzakir, "The Indonesian Muslim Women's Movement and the Issue of Polygamy: the Aisyiyah Interpretation of Qur'an 4: 3 and 4: 129" (h. 175-192).

Kajian-kajian dalam kategori di atas relatif telah memberikan kontribusinya dalam konteks pemetaan studi-studi al-Qur'an di Indonesia, baik dalam hal literatur ilmu tentang al-Qur'an, terjemah, tafsir, maupun dalam hal pemetaan metodologi tafsir. Kajian Howard dan Islah sama-sama memetakan perkembangan literatur. Perbedaan antara keduanya adalah *pertama*, bahwa kajian Howard memetakan literatur populer tentang al-Qur'an sebanyak 58 buku dan memuat tema yang sangat umum, baik tentang terjemah, tafsir, ilmu tafsir, maupun indeks al-Qur'an. Sedangkan, kajian Islah memfokuskan kajian pada literatur-literatur tafsir selama kurun waktu 1990-2000 sebanyak 24 literatur yang dianalisis metodologi, teknik penyajian, dan ideologinya. *Kedua,* kajian Howard merupakan survey literatur tentang al-Qur'an atas dasar kepopulerannya di Indonesia, sebagaimana diakui Howard sendiri dan dikritik Islah, meski tidak semua literatur yang disebut Howard adalah literatur populer di Indonesia. Atas dasar ini, kontribusi Islah adalah pemetaan metodologi dan *episteme* tafsir.

Berbeda dengan Howard, Islah berbicara tentang beberapa tafsir relasi gender, meski tentu saja dalam kurun waktu terbatas

itu. Menurut Islah, dari 24 literatur yang dipetakannya, pada dekade 1990-an, ada tiga tafsir yang secara khusus dan serius mengkaji tema perempuan: *Argumen Kesetaraan Gender, Tafsir bi al-Ra'yi,* dan *Tafsir Kebencian*. Selain tiga literatur tafsir tersebut, ada karya tafsir yang memakai sistematika penyajian plural yang juga memasukkan tema perempuan, yaitu: *Wawasan al-Qur'an* dan *Dalam Cahaya al-Qur'an* dan dari karya tafsir dengan sistematika penyajian klasik adalah tafsir sûrah an-Nisâ' dalam *Tafsir al-Hijri*.[38] Kapan kesadaran tentang keniscayaan kesetaraan gender di Indonesia muncul? Di luar negeri kesadaran akan itu dengan sendirinya muncul bersamaan dengan tuntutan akan HAM menggema. Oleh karena itu, kesadaran yang mengglobal itu menjadi tuntutan umum di tengah merebaknya pelanggaran HAM di Indonesia, terutama kekerasan terhadap perempuan, tuntutan akan kesetaraan pun menjadi bagian penting dari agenda ke arah itu. Buku-buku terjemahan feminis Islam membanjiri tanah air ikut mengkondisikan kesadaran dalam pembacaan teks suci. Oleh karena itu, kesadaran itu jauh sebelum tahun 1990 dan memperoleh angin segar melalui komitmen pemerintah untuk mengintegrasikan isu gender ke semua aspek pembangunan dengan melibatkan organisasi pemerintah (GO) dan non-pemerintah (NGO/LSM) melalui Inpres no. 9 tahun 2000 tentang pengarusutamaan gender dalam pembangunan nasional, termasuk UU perkawinan. Oleh karena itu, pemetaan terhadap tafsir relasi gender dalam dekade 1990-2000 bukan pemetaan yang komprehensif, karena kesadaran akan kesetaraan gender sudah dimulai sebelumnya dan masih merebak hingga

[38] Islah Gusmian, *Khazanah*, h. 280-281. Di halaman ini (tentang inventarisasi keberadaan tafsir-tafsir relasi gender), Islah tidak menyebut *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab yang ketika itu sedang ditulis hingga volume 9, tapi muncul dalam analisisnya tentang karya itu ketika membahas ideologi tafsir (305-317) dengan analisis panjang lebar. M. Quraish dalam dekade 2000-an ini telah menghasilkan karya-karya baru yang belum sempat dikaji Islah, seperti tentang jilbab (Jakarta: Lentera Hati, 2004).

sekarang. Pemetaan atas dasar karya-karya yang disebutnya di atas yang sebenarnya juga literatur-literatur populer itu harus dilengkapi dengan fakta-fakta tentang gerakan-gerakan dari bawah yang dilakukan oleh NGO/LSM yang bekerjasama dengan lembaga-lembaga donator, seperti *The Asia Foundation* (TAF), serta *Women Crisis Center* (WCC) yang sudah berdiri di beberapa tempat dan dicanangkan berdiri di pondok-pondok pesantren agar para kiyai, ustadz, dan santri terlibat dalam "perjuangan kesetaraan dalam teks", serta pusat-pusat studi gender di seluruh UIN, IAIN, dan STAIN sebenarnya ikut memberi tafsir baru atas relasi laki-laki dan perempuan. Lembaga Kajian islam dan Sosial (*LKiS*) melalui lembaga penerbitannya, Pelangi Aksara, di Yogyakarta , misalnya, telah menerbitkan beberapa buku-buku "tafsir" (buku yang meski tidak berjudul tafsir relasi gender, tapi memuat diskusi ayat-ayat al-Qur'an dari perspektif gender) yang berperspektif gender, seperti tulisan Zaitunah Subhan, seperti *Membina Keluarga Sakinah, Perempuan dan Politik dalam Islam, Kodrat Perempuan,* dan *Kekerasan terhadap Perempuan, Tubuh,* tulisan KH. Husein Muhammad *Islam Agama Ramah Perempuan,* serta *Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan* yang ditulis oleh para intelektual muda (Marzuki Wahid, Abdul Moqsith Ghazali, Badriyah Fayumi, dan Syafiq Hasyim), Penerbit el-Kahfi menerbitkan buku-buku saku serial pemberdayaan perempuan yang ditulis juga oleh Zaitunah Subhan, Desantara, P3M, dan lembaga-lembaga non-pemerintah lain ikut memberikan tafsir baru dalam relasi gender. Di samping dari arus bawah seperti ini, tafsir-tafsir baru juga diberikan oleh lembaga-lembaga kajian di kampus, seperti PSW UIN Syarif Hidayatullah menerbitkan jurnal pemberdayaan perempuan, *Harkat: Media Komunikasi Jender,* dengan mengangkat tema perempuan dari berbagai aspek: tafsir, hukum fiqh, kiprah perempuan di lapangan dan hambatannya, dll. PSW UIN Sunan Kalijaga dengan berkerjasama dengan McGill-ICHEP, misalnya,

menerbitkan buku, *Dekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*.[39]

LSM-LSM yang telah aktif dalam mempromosikan hak-hak dasar manusia dan masyarakat sipil telah memainkan peran penting dalam provokasi wacana-wacana kontra menentang wacana agama yang terpilih yang dimanipulasi untuk melayani kepentingan rezim. Hak-hak asasi manusia dan wacana-wacana gender pelan-pelan telah menarik perhatian para mahasiswa dan intelektual yang sepanjang sejarah Indonesia telah menjadi agen kritis dalam menggalang gerakan-gerakan sosial. Ada dua jenis gerakan yang mempercepat wacana gender di Indonesia: berbagai aktifitas LSM-LSM dan kerja intelektual para serjana muslim. Banyak LSM yang didirikan oleh kelompok-kelompok moderat yang tidak secara resmi berafiliasi dengan organisasi dengan organisasi-organisasi muslim, seperti NU dan Muhammadiyah. Beberapa dari mereka telah dimulai oleh para aktifis perempuan muslim seperti Yasanti, Rifka Annisa Woman Crisis Center, Yayasan Kesejahteraan Fatayat, Rahima, dan banyak lagi yang terfokus pada isu-isu perempuan.[40]

Di samping itu, akan sangat tidak representatif, seperti dalam kajian Islah, jika data hanya dibatasi oleh karya-karya yang hanya diterbitkan. Padahal, ada karya-karya tafsir atau penelitian berperspektif gender yang belum diterbitkan.[41] Artinya, semua itu adalah fakta-fakta baru wacana gender dalam tafsir-tafsir Indone-

---

[39] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

[40] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender dalam Kajian Islam Kontemporer", dalam Alef Theria Wasim et. al. (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem. Praktik, dan Pendidikan, Proceeding* Konferensi Regional International Association for the History of Religions, Yogyakarta dan Semarang, 27 September-3 Oktober 2004 (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005), h. 152-153.

[41] Misalnya karya Ali Fahrudin, "Pengaruh Perbedaan Qiraat dalam Penafsiran Ayat-ayat tentang Relasi Gender", tesis, tidak diterbitkan, (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2006).

sia, di samping karya-karya akademis lembaga (skripsi, tesis, dan disertasi) atau karya-karya populer itu. Perkembangan wacana gender sejak tahun 2000 menunjukkan peningkatan yang berarti bahwa tafsir sebagai bagian dari target kritik kalangan feminis muslim sebagai salah satu sumber ketidakadilan gender juga mengalami pergeseran paradigma pembacaan teks wahyu. Deskripsi berikut yang ditulis oleh John R. Bowen berikut memotret salah satu sisi perkembangan tersebut:

> In the early 2000s women's right advocacy groups have created a "network of networks" as Ciciek Farha Assegaf of the NGO called P3M put it, in order to improve the legal situation of women and to change gender-biased interpretations of Islam. Each of the activities with whom I spoke in 2000 belonged to several working groups or organizations; the overlaps in membership meant that activities in legal aid organization, for example, would profit from and inform activities in a religious discussion circle.[42]

Bowen juga "memotret" contoh melalui salah satu sudut wacana tafsir gender yang bergulir sebagai berikut:

> Musdah Mulia has written one of the key short tracts in this struggle (Mulia, 1999),in which she advances an argument based on a contextual reading of the relevant Quranic verses. In an analysis similar in style to those of Nurcholis Madjid and Ratna Batara Munti (see Chapter 7), Mulia emphasizes that the Quranic verse (4: 3) authorizing polygamy is mainly intended to limit its extent (to four wives) and to place conditions on its exercise (that husband treat wife equally).[43]

Potret perkembangan yang dikemukakan oleh Bowen di atas hanyalah contoh dari arus baru perkembangan wacana-wacana di tanah air. Dan NGO adalah bagian penting dalam proses pergeseran tersebut. Oleh karena itu, memotret perkembangan tafsir

---

[42] John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), h. 224.

[43] John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia,* h. 225.

dengan hanya membidik karya-karya yang terbit, apalagi jika dibatasi pada karya-karya kesarjanaan, adalah parsial, banyak mata rantai yang terputus. Lagi pula, di sisi lain, banyak hal yang membedakan antara tafsir gender sebagai hasil karya akademis kesarjanaan (skripsi, tesis, atau disertasi) di perguruan tinggi dengan tafsir yang penulis sebut mewakili arus bawah, antara lain, bahwa yang pertama tidak mesti selalu menawarkan perspektif yang jelas dan baru tentang relasi gender, karena karakternya sebagai karya kesarjanaan untuk meraih gelar, seperti karya-karya kesarjanaan yang hanya (dalam istilah Jujun S. Sumantri, deskriptif analitis) mengkaji pemikiran-pemikiran tokoh, tapi menawarkan perspektif baru, seperti dalam kajian analitis kritis. Model ini diwakili oleh seperti kajian disertasi Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan,* yang menguraikan panjang lebar tentang identitas tafsir-tafsir yang dibandingkannya dan sejarah penulis, sehingga bagian penting, yaitu isi penafsirannya tentang relasi gender, sangat terbatas yang hanya lebih banyak deksripsi, tanpa menawarkan perspektif baru sebagai sebuah kajian yang lebih maju (analitis kritis)[44] dari hasil perbandingannya itu. Karya semacam ini lebih mewakili pandangan-pandangan tokoh yang dikajinya ketimbang pandangan pengkaji. Model ini juga yang menjadi ciri kajian kesarjanaan lain, seperti karya Ibtisyaroh dan Yunahar Ilyas. Di sisi lain, memang ada karya kesarjanaan yang ingin membangun konstruksi pemikiran baru, seperti karya Nasharuddin Umar. Sementara, kajian-kajian gender di arus bawah yang dilakukan oleh LSM dan lembaga-lembaga lain memiliki perspektif gender yang jelas.

---

[44] Kajian analitis kritis berbeda dengan kajian deskriptif analitis. Yang pertama memiliki alur kajian berikut: deskripsi, pembahasan, dan kritik. Pada langkah selanjutnya, dibangun studi analitik, yaitu dengan studi hubungan, komparasi, dan pengembangan model. Jadi, studi analitis kritis tidak berhenti pada pendapat tokoh, melakukan rekonstruksi pemikiran baru. Lihat Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama: Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), h. 73.

Kajian Nashruddin Baidan, kecuali hanya *locus*nya Indonesia, tidak jauh berbeda dengan kajian-kajian pertama seperti halnya Johns, Riddell, dan Feener, yaitu keadaan tafsir awal di Indonesia. Perbedannya adalah bahwa Baidan selangkah lebih maju dalam hal periodisasi perkembangan tafsir di Indonesia: klasik (abad ke-8-15), tengah (abad ke-16-18), pra-modern (abad ke-19), dan modern (abad ke-20-sekarang) dan pembelajaran tafsir di sekolah. Baidan dalam analisis periodisasi itu menggunakan pembedaan bentuk, metode, dan corak tafsir sebagai *frame-work* yang harus diakui—sebagaimana juga dikritik Islah—mengalami kerancuan. Kajian Amin Suma, Fuaidah, dan Nahrowi sangat besar kontribusinya dalam penelitian yang akan dilakukan ini, terutama dalam konteks melihat perkembangan terakhir metodologi dan gagasan dalam tafsir al-Qur'an di Indonesia.

Makalah Hamka Hasan meski memetakan tema tafsir gender di Indonesia, selain terjebak dalam karya "publik", karena hanya melakukan survey karya-karya yang telah diterbitkan seperti karya-karya yang sebagian besar telah disebut sebelumnya, seperti karya Nurjannah Ismail, Zaitunah Subhan, dan Istibsyaroh (disertasi tentang tafsir ayat-ayat gender dalam tafsir Mutawallî al-Sya'râwî), uraiannya belum menyentuh *episteme* (sekitar metodologi dan sumber) hingga eksplorasi tentang kepentingan apa yang diinginkan oleh penulis dengan tafsir gendernya itu. Bagaimana pun, makalah Hamka Hasan memberi kontribusi sebagai catatan-catatan awal perkembangan tafsir relasi gender di Indonesia dalam dekade terakhir melengkapi kajian Islah. Begitu juga, kajian Anshori tentang tafsir ayat-ayat gender dalam *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab memiliki kontribusi sebagai kajian yang melengkapi pemetaan dalam penelitian. Hanya saja, Anshori—sebagaimana Hamka Hasan—tidak secara kreatif, kecuali hanya transfer ide penulis, menganalisis persoalan-persoalan metodologi tafsir M. Quraish Shihab dalam menangani sejumlah

ayat-ayat al-Qur'an tentang relasi gender yang kontroversial itu, cara kerja metodologis yang bisa menjadi sumbangan bagi pembacanya, elemen-elemen yang membentuk metodologinya, seperti sejauh mana keterpengaruhannya dengan pakar-pakar tafsir Timur Tengah yang sering dirujuknya, seperti al-Biqâ`î dalam *Nazhm ad-Durar* yang jelas mempengaruhi kesarjanaannya, karena karya itu menjadi objek kajian disertasinya di Unievrsitas al-Azhar, begitu juga sejauh mana pengaruh mufassir-mufassir kontemporer yang sering dikutipnya dalam *al-Mishbah*, seperti Thâhir ibn 'Asyûr dalam *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*nya, elemen-elemen sosio-kultural yang membentuk titik kegelisahan Quraish sehingga memberi warna tafsir yang berbeda dengan tafsir-tafsir yang lain, serta terakhir, kritik ideologis terhadap tafsirnya itu. Semua hal ini adalah conto-contoh yang hilang dari pengamatan Anshari. Kajiannya dalam konteks penelitian ini memberikan kontribusi sebagai data awal tentang tafsir gender Quraish yang harus dilengkapi dan dianalisis di antara sejumlah karya-karya tafsir lain.

Tesis dan disertasi Yunahar Ilyas hanya memetakan dinamika perdebatan penafsiran antara kalangan mufassir dan feminis muslim dalam tesisnya dan perbandingan penafsiran Hamka dan Hasbi dalam disertasinya. Oleh karena itu, keduanya bukan sebuah kajian yang komprehensif dalam hal memetakan seluruh perkembangan yang terjadi dalam khazanah tafsir-tafsir relasi gender di Indonesia. Pemetaan tafsir relasi gender di Indonesia dilakukan oleh Minal Abidin. Akan tetapi, sekali lagi, kajian ini sama halnya dengan kajian Islah yang hanya terfokus pada "tafsir-tafsir publikasi", bahkan lebih mewakili kecenderungan tafsir-tafsir yang dihasilkan dari karya akademis untuk meraih gelar kesarjanaan, seperti karya Nasaruddin Umar, Zaitunah Subhan, dan Nurjannah Ismail, kecuali hanya sedikit yang mewakili bukan karya semacam itu, seperti karya M. Quraish Shihab. Padahal, sebagaimana dikemukakan, arus utama kesadaran gender justeru muncul "dari bawah", yakni melalui kajian-kajian LSM, *Women Crisis Center*, dsb. yang terlibat langsung

dalam penanganan kasus-kasus ketidakadilan gender dan memiliki kesadaran yang tinggi akan keadilan gender. Tak heran jika karya-karya tafsir gender, meski tidak dalam bentuk judul publikasi, sebenarnya muncul dari kesadaran seperti ini. Peneliti (Minal Abidin) juga menyadari hal itu dalam bagian akhir laporan penelitiannya (rekomendasi).[45]

Wacana tafsir al-Qur'an di Nusantara telah mengalami pergeseran yang sangat signifikan. Pergeseran tersebut dapat diamati dari periode perkembangan tafsir di Nusantara sejak yang paling

[45] Peneliti mengatakan (*Dialog*, Edisi II, tahun ke-3, 2005, h. 57):

Dari hasil penelitian di atas, peneliti melihat bahwa penelitian ini masih banyak memiliki kelemahan terutama dalam melacak literatur-literatur yang dapat mewakili pergeseran paradigma tafsir perempuan tersebut. Peneliti sadar, mestinya penelitian ini tidak hanya dilakukan melalui kajian literatur saja, tetapi harus dilanjutkan dengan penelitian lapangan dengan menggunakan metode-metode sosial. Peneliti merasa bahwa hasil penelitian ini banyak kelemahan karena masih banyak para aktivis gender, aktivis perempuan, para kiyai, ulama, dan para cendekiawan yang memiliki gagasan-gagasan bagus tentang masalah perempuan, tetapi mereka belum sempat menuangkan gagasan-gagasan itu dalam bentuk tulisan sehingga peneliti tidak bisa memetakan pemikiran mereka. Oleh karena itu, boleh jadi gagasan-gagasan mereka itu sebenarnya telah melampaui dari apa yang ditemuka dalam kajian literatur seperti ini.

Di samping keterbatasan pada level data dengan tidak merekam perkembangan sangat signifikan gerakan-gerakan gender yang dilakukan "dari bawah" (LSM/NGO, WCC, lembaga-lembaga non-kampus, dll.) sehingga kajian literatur ini belum tuntas, juga identifikasi pada fakta pergeseran tidak jelas, misalnya mana fakta-faktanya jika harus dikatakan telah terjadi pergeseran dari pandangan modernis yang direpresentasikan oleh tafsir M. Quraish Shihab ke neo-modernis yang direpresentasikan oleh tafsir Nasaruddin Umar? Perbedaan antara keduanya harus jelas, misalnya dengan membandingkan respon kedua tafsir itu terhadap sampel isu-isu yang dipilih penulis, misal: samakah respon Quraish dengan Nasharuddin terhadap poligami?. Pergeseran dari paradigma tradisional ke modern diukur oleh penulis melalui pergeseran metode tafsir dari *tahlîlî* ("atomistik" diistilahkan penulis, seperti analisis gramatikal, yang sebenarnya juga dan bahkan digunakan tafsir-tafsir modern) ke tematik, dan dari modernis ke neo-modernis dengan pergeseran tematik ke holistik (tematik, hermeneutik, dan historis) identifikasinya masih perlu dipertanyakan; misalnya, benarkan tafsir semisal Quraish yang lengkap (seperti *al-Mishbah* yang terbit dalam 15 jilid, yang tidak dirujuk oleh penulis, kecuali lebih banyak merujuk ke *Membumikan al-Qur'an*) tidak menggunakan analisis historis? Atau prinsip-prinsip tafsir yang bisa disejajarkan dengan hermeneutika, seperti yang sering dibuktikan para pengkaji hermeneutika dalam, bahkan, kitab-kitab tafsir klasik, seperti al-Baydhâwî?

awal, yakni *Tarjumân al-Mustafid* karya 'Abd al-Ra'ûf al-Singkili,[46] hingga yang paling akhir, misalnya *al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab.[47] Atas dasar itu, maka buku ini berupaya melacak perkembangan tafsir relasi gender di Nusantara, dengan melakukan kajian perbandingan antara tafsir *Tarjumân al-Mustafid* karya 'Abd al-Ra'ûf al-Singkili dan tafsir *al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab.

Kedua tafsir tersebut bisa menjadi indikator pergeseran signifikan, karena penulisan tentu dipengaruhi oleh iklim intelektual, kondisi sosial, kondisi keagamaan yang berbeda, bahkan dipengaruhi oleh arus isu yang bersifat global yang berhembus ke Indonesia, seperti dialami oleh M. Quraish Shihab.

Tarjumân al-Mustafîd merupakan karya tafsir pertama di Indonesia yang harus diperhitungkan untuk mengukur seperti apa kesadaran gender ketika itu dengan konteks spesifiknya. Sedangkan, *al-Mishbah* merupakan karya tafsir yang monumental yang ditulis oleh ulama Indonesia, tidak hanya dilihat dari ketebalan dan jumlah volumenya yang menunjukkan keseriusan penulisnya dalam menafsirkan al-Qur'an, melainkan karya ini menjadi patokan yang perlu diperhitungkan karena penulisnya hidup dalam zaman yang berbeda dan penafsiran-penafsiran dibekali dengan argumen-argumen yang berbeda. Mengkaji kedua karya ini menjadi urgen untuk melihat bagaimana terjadi pergeseran penafsiran yang signifikan di kalangan ulama Indonesia tentang isu-isu relasi gender.

---

[46] Lihat 'Abd al-Ra'ûf al-Singkili, *Tarjumân al-Mustafîd* (Istambul: Mathba'at al-'Utsmâniyyah, 1324 H/1906 M).

[47] Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta Lentera Hati, 2000).

Bab II
‘Abd al-Ra’uf Singkel dan M. Quraish Shihab
Riwayat Hidup, Karier, dan Karya

Bab ini akan menjelaskan tentang riwayat hidup, karier, dan karya intelektual Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab. Deskripsi tentang latar belakang kehidupan keluarga, karir intelektual, serta karya tulis kedua ulama ahli tafsir Melayu-Nusantara (Indonesia) tersebut cukup penting untuk dilakukan guna memberikan perspektif atau konteks historis yang lebih luas dalam memahami beberapa butir penafsirannya, terutama menyangkut ayat-ayat gender. Bagaimanapun terdapat asumsi bahwa setiap hasil pemikiran ataupun penafsiran adalah produk zamannya. Dengan kata lain, gagasan-gagasan ataupun penafsiran-penafsiran yang diketengahkan oleh para ahli tafsir pada dasarnya merupakan hasil interaksi antara para ahli tafsir tersebut dengan lingkungan sosio-historis dan kultural yang mengitarinya.

A. ‘Abd al-Ra`uf Singkel: Kehidupan, Karier, dan Karya Intelektualnya

1. Riwayat Hidupnya

Nama lengkap Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel adalah ‘Abd al-Ra‘uf ibn ‘Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili.[1] Lebih lanjut, ia juga dikenal

[1] D. A. Rinkes, *Abdoerroef van Singkel: Bijdrage tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java* (Heerenven: Hepkema, 1909), h. 25-26; P. Voorhoeve, “‘Abd al-

dengan sebutan *Syiah Kuala* atau *Teungku di Kuala*, sebagai nisbah kepada tempatnya mengajar yang kemudian menjadi tempat pemakamannya.[2] Ia dilahirkan di desa Suro (sekarang desa Kilangan), Singkil, sebelah utara Fansur di pantai barat Aceh.[3] Hingga saat ini tidak ditemukan data yang pasti tentang tanggal dan tahun kelahirannya, namun suatu pendapat menyebutkan bahwa ia dilahirkan sekitar 1620 M.[4] Rinkes mengajukan angka tahun yang sedikit berbeda, setelah menghitung mundur mulai saat kembalinya 'Abd al-Ra`uf Singkel dari Arabia (Timur Tengah) ke Aceh pada 1661 M. Menurut Rinkes, usia wajar seseorang mulai berkelana adalah antara 25-30 tahun. Sedangkan data yang ada menjelaskan bahwa 'Abd al-Ra`uf tinggal di Timur Tengah selama 19 tahun. Sehingga dari sini Rinkes mengemukakan pendapat bahwa 'Abd al-Ra`uf Singkel dilahirkan

---

Ra'ûf ibn 'Alî al-Djâwî al-Fansûrî al-Sinkilî", dalam H. A. R. Gibb *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986), vol. I, h. 88; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdur Ra`uf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), h. 25; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), h. 99; M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), h. 59.

[2] Damanhuri, "Naskah Mir-at al-Thullab Karya AbdurRa`uf Singkel dan Hadits-hadits Kandungannya: Suatu Kajian Awal", *Indo-Islamika*, vol. 4, no. 1, 1428 H/ 2007 M, h. 42. Kata *Syiah* berasal dari kata Arab *Syaikh* yang berarti *alim* atau *ulama*. Demikian pula, kata *Teungku* searti dengan *alim* dan *ulama*.

[3] Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 104; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, h.119; Damanhuri, "Naskah Mir-at al-Thullab", h. 42, 59.

[4] Voorhoeve, "'Abd al-Ra'ûf", h. 88; Damanhuri, "Naskah Mir-at al-Thullab", h. 42.

sekitar 1024 H/1615 M.[5] Angka tahun ini dalam perkembangannya telah diterima oleh sebagian besar ahli tentang 'Abd al-Ra`uf Singkel.[6]

Sampai sejauh ini, mengenai asal-usul atau silsilah keturunan Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel masih terjadi silang pendapat. Sebagaimana tercermin pada namanya, dapat diduga bahwa ia adalah seorang Jawi (Melayu) dari Fansur (sekarang Barus).[7] Menurut Peunoh Daly, ayah 'Abd al-Ra`uf Singkel, Syekh Ali al-Fansuri adalah seorang pendatang Arab yang berhasil mengawini wanita pribumi asal Fansur (Barus), lalu pindah ke Singkil, dan di sinilah 'Abd al-Ra`uf dilahirkan.[8] Sementara itu, menurut A. Hasjmi, nenek moyang 'Abd al-Ra`uf Singkel berasal dari Persia yang datang ke Samudera Pasai pada akhir abad XIII M, dan kemudian menetap di Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan tua yang penting di pantai Sumatera Barat. Sedangkan ayah 'Abd al-Ra`uf, menurut Hasjmi, adalah kakek dari Hamzah Fansuri, seorang tokoh tasawuf di Aceh yang menyebarkan ajaran wujûdiyyah.[9] Azyumardi Azra meragukan keterangan Hasjmi bahwa 'Abd al-Ra`uf benar-benar keponakan Hamzah Fansuri, sebab tidak ada sumber lain yang mendukung hal itu. Meski begitu, Azra menduga bahwa 'Abd al-Ra`uf memang memiliki hubungan keluarga dengan Hamzah

---

[5] D. A. Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, h. 25-26.

[6] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 189; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 100.

[7] Vladimir I. Barginsky, "Towards the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live? Data From His Poems and Early Europhean Account", *Archipel*, vol. II, no. 57, 1999, h. 167; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 189; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 119; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 99.

[8] Peunoh Daly, "Naskah Mir'atut Thullab Karya Abdur-Ra`uf Singkel", dalam *Agama, Budaya, dan Masyarakat* (Jakarta: Balitbang Depag RI, 1980), h. 133.

[9] A. Hasjmi, "Syekh Abdur Ra`uf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana", dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun* (Medan: Waspada, 1980), h. 370. Lihat pula, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 190.

Fansuri, sebab dalam beberapa karyanya, nama 'Abd al-Ra`uf diikuti dengan pernyataan, "yang berbangsa Hamzah al-Fansuri".[10] 'Abd al-Ra`uf dapat disebut "yang berbangsa Fansuri", karena berasal dari Singkil yang termasuk wilayah pantai Sumatera Barat. Selanjutnya, di kalangan para pengikut mistik, kata Fansuri ini menjadi terkenal sebab dihubungkan dengan nama Hamzah Fansuri, dan karena itulah pernyataan "yang berbangsa Fansuri" berubah menjadi "yang berbangsa Hamzah al-Fansuri".[11]

Mengenai kemungkinan bahwa ayah Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel bukan seorang Melayu boleh jadi cukup besar. Pasalnya, seperti diketahui, Samudera Pasai dan Fansur dulunya sering dikunjungi kaum pedagang dari Arab, Persia, India, Cina, dan negeri lainnya, setidak-tidaknya sejak abad IX M. Namun, sejauh menyangkut laporan tentang ayah 'Abd al-Ra`uf Singkel, tidak ada sumber lain yang membenarkan informasi tersebut.[12]

Tidak banyak diketahui tentang kehidupan masa kecil 'Abd al-Ra`uf. Diperkirakan kehidupan masa kecilnya banyak dihabiskan di kota kelahirannya. Dari kota kelahirannya selanjutnya 'Abd al-Ra`uf berpindah ke Banda Aceh, ibu kota Kesultanan Aceh. Dari Aceh pada 1052 H/1642 M ia berangkat ke Arabia (Timur Tengah). Setelah lama mengembara di Timur Tengah, 'Abd al-Ra`uf akhirnya kembali ke Aceh pada 1661 M.[13] Tokoh ulama Melayu-Aceh ini meninggal dunia sekitar 1105 H/1693 M dan dimakamkan di kuala atau mulut Sungai Aceh. Di situ pula dikuburkan istri-

---

[10] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 190.

[11] Barginsky, "Towards the Biography", h. 167; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî*, h. 26; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 101.

[12] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 190; A. Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), jilid I, h. 84.

[13] Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 119-122; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 84-88.

istrinya, Dawud al-Rumi (murid kesayangan ‘Abd al-Ra`uf) dan murid-murid lainnya. Karena tempat pemakamannya itulah di kemudian hari ‘Abd al-Ra`uf dikenal dengan sebutan *Syiah Kuala* atau *Teungku di Kuala*. Makam ‘Abd al-Ra`uf menjadi tempat ziarah keagamaan terpenting di Aceh yang dikunjungi oleh berbagai lapisan masyarakat, baik dari Aceh sendiri maupun dari luar Aceh.[14] Tempat itu tampaknya tidak lupat dari hantaman tsunami yang terjadi di Aceh pada akhir 2004 silam.[15]

2. Pendidikan dan Karier Intelektualnya

Riwayat pendidikan ‘Abd al-Ra`uf, mula-mula ia mendapat pendidikan dasar di kota kelahirannya, Singkel, terutama dari ayahnya, Syekh Ali al-Fansuri. Ayah ‘Abd al-Ra`uf ini dikenal sebagai seorang alim yang juga mendirikan sebuah madrasah yang menarik murid-murid dari berbagai tempat di Kesultanan Aceh. ‘Abd al-Ra`uf juga sangat mungkin melanjutkan pelajarannya di Fansur (Barus). Kota Fansur (Barus) pada saat itu terkenal sebagai pusat pengkajian Islam yang penting dan merupakan titik peng-

---

[14] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 211; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 100; Ade Armando, “Abdur Ra`uf Singkel”, dalam Azyumardi Azra *et al.*, (ed.), *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid I, h. 35; Harun Nasution *et al.*, “Abdur-Ra`uf as-Singkili”, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2002), jilid III, h. 1047; Muhammad Hakiki, “Abd al-Ra`uf al-Singkili Mufassir Pertama di Nusantara”, *Syir’ah*, vol. IV, no. 49, Januari 2006, h. 81.

[15] Muncul kisah mistis yang banyak beredar di masyarakat bahwa saat menjelang terjadinya tsunami di Aceh tengah digelar pesta musik organ tunggal di arena kompleks pekuburan Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel. Aroma alkohol tercium di lokasi yang berjarak sekitar 100 meter dari bibir pantai itu. Entah dari mana datangnya, tiba-tiba seorang berjubah putih muncul di tengah kerumunan pesta. Tempat suci ini tidak layak dijadikan tempat untuk hura-hura, begitulah katanya singkat. Bukannya digubris, lelaki berjubah malah ditodong senjata. Esoknya, golombang tsunami menerjang Aceh. Gelombang air setinggi gunung meluluhlantakkan ribuan rumah dan gedung. Ratusan ribu jiwa jadi korban. Beredar kabar, makam di arena kompleks pekuburan keramat itu tetap utuh. Ketika ombak menggulung, konon makam itu naik mengikuti ketinggian gelombang. Lihat Muhammad Hakiki, “Abd al-Ra`uf al-Singkili”, h. 81.

hubung antara orang Melayu dengan kaum muslim di Asia Barat dan Asia Selatan.[16]

Setelah dari Fansur (Barus), 'Abd al-Ra`uf Singkel dikabarkan melanjutkan pendidikannya ke Banda Aceh, ibu kota Kesultanan Aceh. Namun, tidak terdapat sumber-sumber yang dapat dipercaya tentang tempat ia belajar, rentang waktu ia belajar, dan gurunya di Banda Aceh.[17] Memang ada laporan yang menyebutkan bahwa 'Abd al-Ra`uf pernah belajar kepada Hamzah al-Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani. Jelas 'Abd al-Ra`uf tidak bertemu dengan Hamzah, sebab Hamzah meninggal sekitar 1016 H/1607 M, yang pada saat itu bahkan 'Abd al-Ra`uf belum lahir. Sekalipun demikian, tidak menuntup kemungkinan jika 'Abd al-Ra`uf belajar kepada Syams al-Din al-Sumatrani. Kalau diasumsikan ia belajar kepada Syams al-Din al-Sumatrani (w. 1040 H/1630 M) dalam tahun-tahun terakhirnya, 'Abd al-Ra`uf pasti berada dalam usia belasan tahun. Akan tetapi, lagi-lagi tidak ada indikasi yang mendukung kemungkinan itu.[18]

Dari Banda Aceh, 'Abd al-Ra`uf Singkel melakukan perjalanan ilmiah menuju Arabia (Timur Tengah). Kemungkinan besar ia meninggalkan Aceh menuju Arabia pada 1052 H/1642 M. Menjelang keberangkatannya, di Aceh telah terjadi kontroversi dan pertikaian antara penganut doktrin *wujûdiyyah* yang disebarkan oleh Hamzah al-Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani dengan al-Raniri dan para pengikutnya. Tidak ada indikasi sama sekali bahwa 'Abd al-Ra`uf bertemu dan mempunyai hubungan pribadi

---

[16] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 190; M. Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 114; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 84; Muhammad Hakiki, "Abd al-Ra`uf al-Singkili", h. 81-82.

[17] Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 119; Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji*, h. 114.

[18] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 190-191; Rumadi dan Ta'rifin, " Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 84; Damanhuri, "Naskah Mir-at al-Thullab", h. 43; Muhammad Hakiki, "Abd al-Ra`uf al-Singkili", h. 82.

dengan al-Raniri yang berada di Aceh pada masa antara 1047 H/1637 M hingga 1054 H/1644 M. Namun demikian, dapat dipastikan 'Abd al-Ra`uf mengetahui tentang ajaran Hamzah al-Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani, serta fatwa dan penganiayaan yang dijatuhkan al-Raniri terhadap para pengikut doktrin *wujûdiyyah*, dan pembakaran buku-buku karya Hamzah al-Fansuri.[19]

Setidaknya terdapat dua alasan penting mengapa 'Abd al-Ra`uf Singkel melanjutkan pendidikan ke Arabia. *Pertama*, tanah Haramain sejak abad XII M merupakan pusat kebangkitan keilmuan Sunni melalui madrasah-madrasah yang berdiri di sana. Madrasah yang pertama berdiri di Makkah adalah madrasah al-'Ursufiyah yang didirikan pada 571 H/1175 M oleh 'Afifi 'Abdullah Muhammad al-'Ursufi (w. 595 H/1196 M), terletak di sebelah selatan Masjid al-Haram. Setelah itu, sampai abad XVII M setidaknya terdapat 19 madrasah di Makkah. Pada sekitar abad XVI dan XVII M, di samping lembaga pendidikan madrasah dan kajian keislaman di Masjid al-Haram dan Masjid al-Nabawi, berdiri pula *zâwiyah*, *khanqâh*, atau *ribâth* dalam jumlah besar. Di Makkah saja terdapat sekitar 50 *ribâth*, sedangkan di Madinah tercatat tidak kurang dari 30 *ribâth*. *Kedua*, kawasan Arabia, khususnya Haramain, pada saat itu merupakan pusat intelektualisme Islam. Kota Makkah dan Madinah membuka wacana intelektual kosmopolitan atas berbagai kasus yang muncul dari berbagai belahan dunia Islam. Di situlah figur para ulama dan intelektual dari berbagai aliran atau paham keagamaan bertemu membentuk semacam jaringan ulama.[20]

Menurut catatan 'Abd al-Ra`uf sendiri, ia menghabiskan waktu selama 19 tahun untuk menuntut ilmu di sejumlah tempat

---

[19] A. H. Johns, "Friends in Grace: Ibrahîm al-Kûrânî and 'Abd al-Ra'uf al-Singkeli", dalam S. Udin (ed.), *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday* (Jakarta: Dian Rakyat, 1978), h. 472; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 191; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî,* h. 27; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 101.

[20] Rumadi dan Ta'rifin, " Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 85.

yang tersebar sepanjang rute pelayaran haji, mulai Dhuha (Doha), Qatar, yang terletak di pesisir Teluk Persia, kemudian Yaman, Jeddah, dan akhirnya Makkah serta Madinah. 'Abd al-Ra`uf belajar kepada 19 orang gurunya dari berbagai wilayah di Arabia yang dari mereka ia mempelajari berbagai cabang disiplin ilmu Islam, serta menjalin kontak dan hubungan pribadi dengan 27 ulama terkemuka lainnya.[21]

Dalam pengembaraan keilmuannya selama di Arabia (Timur Tengah) tersebut, 'Abd al-Ra`uf memulai studinya di Dhuha (Doha), Qatar, tempat ia belajar kepada seorang ulama bernama 'Abd al-Qadir al-Maurir. Akan tetapi, ia tidak lama tinggal dan menuntut ilmu di sana.[22] Setelah meninggalkan kota Doha, Qatar, 'Abd al-Ra`uf melanjutkan studinya ke Yaman, terutama di Bait al-Faqih dan Zabid, dua pusat pengetahuan Islam terpenting di Yaman, meskipun ia juga mempunyai beberapa guru di Mauza', Mokha, al-Luhayyah, Hudaidah, dan Ta'izz. Di Bait al-Faqih, ia belajar terutama kepada keluarga Ja'man, seperti Ibrahim ibn Muhammad ibn Ja'man, Ibrahim ibn Abdillah ibn Ja'man (w. 1083 H/1672

---

[21] Vladimir I. Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature* (Leiden: KITLV Press, 2004), h. 648; Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (t.t.: C. Hurst & Co. Publishers, 2001), h. 126; A.H. Johns, "Islam in Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli dan A.H. Johns (ed.), *Islam in Asia: Southeast and East Asia* (Jerusalem: The Magnes Press, 1984), h. 122; Johns, "Friends in Grace", h. 471; R. Michael Feener, "Notes towards the History of Qur'ânic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamika*, vol. V, no. 3, 1998, h. 54; Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)* (Yogyakarta, Jakarta: SAMHA dan Yayasan KERiS, 2002), h. 90; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 191-193; Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*, h. 104; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 119; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî,* h. 27; Harun Nasution *et al*., "Abdur-Ra`uf as-Singkili", h. 1047; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 87.

[22] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 193; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 119; Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji*, h. 114; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 86.

M), dan Qadhi Ishaq ibn Muhammad ibn Ja'man (w. 1096 H/1685 M). Di samping itu, dia menjalin hubungan dengan Faqih al-Thayyib ibn Abi al-Qasim ibn Ja'man dan Muhammad ibn Ja'man. Sementara di Zabid, 'Abd al-Ra`uf belajar kepada 'Abd al-Rahim ibn al-Shiddiq al-Khash, Amin ibn al-Shiddiq al-Mizjaji, dan Abdullah ibn Muhammad al-'Adnani. Selain itu, ia menjalin hubungan dengan para ulama terkemuka Zabid atau Yaman lainnya, seperti 'Abd al-Fattah al-Khash, Sayyid al-Thahir ibn al-Husain al-Ahdal, Muhammad 'Abd al-Baqi al-Mizjaji (w. 1074 H/ 1664 M), Qadhi Muhammad ibn Abi Bakr ibn Muthair (1086 H/ 1675 M), dan Ahmad Abu al-'Abbas ibn al-Muthair (w. 1075 H/ 1664 M).[23]

Dari negeri Yaman, 'Abd al-Ra`uf Singkel kemudian melanjutkan studinya ke Jeddah, dan di sana ia belajar kepada Abd al-Qadir al-Barkhali, mufti kota pelabuhan tersebut.[24] Seperti telah diduga sebelumnya, 'Abd al-Ra`uf melanjutkan perjalanannya ke Makkah untuk belajar kepada beberapa ulama terkenal di sana. Di antara gurunya di Makkah yang terpenting adalah 'Ali ibn 'Abd al-Qadir al-Thabari (w. 1070 H/1660 M). 'Ali al-Thabari adalah seorang ahli fikih terkemuka dan ahli sejarah Makkah. Dalam posisi seperti itu, 'Ali al-Thabari sering diminta untuk memberikan fatwa, selain juga menulis beberapa kitab tentang sejarah. Guru 'Abd al-Ra`uf lainnya selama belajar di Makkah adalah Badruddin al-Lahuri dan Abdullah al-Lahuri (w. 1083 H/1672 M).[25] Di samping itu, ia menjalin kontak dan hubungan pribadi dengan beberapa ulama

---

[23] Johns, "Islam in Malay World", h. 123; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 193-194; Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*, h. 103; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 119-120; Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji*, h. 114; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 86.

[24] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 194; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 120.

[25] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 194-195; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 120; Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji*, h. 115.

terkemuka lainnya di Makkah, baik yang menetap maupun yang datang selama musim haji. 'Abd al-Ra`uf tidak menjelaskan bagaimana sifat hubungannya dengan para ulama terkemuka, namun yang pasti dia mendapatkan banyak manfaat keilmuan dari mereka. Di antara ulama terkemuka itu adalah 'Isa al-Maghribi al-Makki (w. 1080 H/1669 M), 'Abd al-'Aziz al-Zamzami (w. 1072 H/1662 M), Taj al-Din ibn Ya'qub (w. 1066 H/1656 M), 'Ala' al-Din al-Babili al-Qahiri al-Azhari (w. 1077 H/1666 M), Zain al-Din al-Thabari (w. 1078 H/1667 M), 'Ali Jamal al-Makki, dan Abdullah ibn Sa'id Ba Qasyir al-Makki (w. 1076 H/1665 M).[26] Selama berada di Makkah, 'Abd al-Ra`uf Singkel juga berkesempatan menunaikan ibadah haji.[27]

Kota Madinah tampaknya menjadi pelabuhan terakhir 'Abd al-Ra`uf Singkel dalam menuntut ilmu. 'Abd al-Ra`uf sendiri mengakui jika di Kota Nabi inilah ia merasa puas bahwa pada akhirnya ia dapat menuntaskan studinya. Di Madinah, ia antara lain berguru kepada Ahmad al-Qusyasyî (w. 1071 H/1666 M), dan khalifahnya Ibrâhîm al-Kûrânî (w. 1102 H/1690 M).[28] Dengan al-Qusyasyî, 'Abd al-Ra`uf mempelajari apa yang dinamakannya ilmu-ilmu dalam (*'ilm al-bâthin*), yaitu tasawuf dan ilmu-ilmu terkait lainnya. Sebagai tanda selesainya pelajaran dalam jalan mistis, al-Qusyasyi menunjuk 'Abd al-Ra`uf sebagai khalifah Tarekat Syattâriyyah dan Qâdiriyyah. Hubungan antara 'Abd al-Ra`uf dengan al-Qusyasyi jelas sangat erat. Sebuah riwayat mengenai silsilah Syattariyyah

---

[26] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 195; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 121.

[27] Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji*, h. 115.

[28] Riddell, *Islam and the Malay*, h. 126; Voorhoeve, "'Abd al-Ra'ûf", h. 88; Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci, Orang Nusantara Naik Haji", dalam Dick Douwes dan Nico Kaptein (ed.), *Indonesia dan Haji*, (Jakarta: INIS, 1997), h. 126; Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci, Orang Nusantara Naik Haji", *Ulumul Qur'an*, vol. II, no. 5, 1410 H/1990 M, h. 45; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 195; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 121; Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji*, h. 115; Harun Nasution *et al.*, "Abdur-Ra` uf as-Singkili", h. 1047; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra` uf al-Sinkili", h. 86.

di Sumatera Barat menyatakan, ‘Abd al-Ra`uf belajar dengan dan mengabdi pada al-Qusyasyi selama beberapa tahun. Suatu hari sang guru memerintahkannya segera kembali ke tanah Jawi, sebab dalam penilainnya ‘Abd al-Ra`uf telah memiliki ilmu pengetahuan memadai yang memungkinkannya untuk mendorong perkembangan Islam lebih jauh di tanah kelahirannya. Mendengar perintah itu, ‘Abd al-Ra`uf menangis tersedu-sedu sebab ia masih ingin terus belajar bersama sang guru. Akibatnya, al-Qusyasyi mengizinkan sang murid untuk bersamanya selama ia menginginkannya. Sedangkan dengan Ibrâhîm al-Kûrânî, ‘Abd al-Ra`uf terutama menerima ilmu yang memperluas wawasan intelektualnya. Bahkan, kepribadian ‘Abd al-Ra`uf yang toleran tampaknya juga dipengaruhi oleh keluasan wawasan dan kelembutan al-Kurani. Kedekatan hubungan antara guru-murid ini menjadi semakin terlihat setelah ‘Abd al-Ra`uf kembali ke Aceh. Ia mengirim tulisan kepada gurunya, al-Kurani, di Madinah untuk meminta pendapatnya mengenai tindakan al-Raniri terhadap pengikut *wujûdiyyah* di Aceh. Jadi, bagi ‘Abd al-Ra`uf, al-Qusyasyî lebih merupakan guru spiritual dan mistisnya, sementara al-Kurani lebih menjadi guru intelektualnya.[29]

Sebagaimana beberapa ulama Melayu lainnya, ‘Abd al-Ra`uf telah memulai karier mengajarnya sejak ia masih di Haramain. Hal itu tentu tidak mengherankan karena menjelang kedatangannya ke Makkah dan Madinah dia telah memiliki pengetahuan yang memadai untuk disampaikan kepada sesama kaum muslim Melayu-Indonesia. Sejauh ini, memang tidak terdapat informasi mengenai nama murid-muridnya di Haramain, namun dapat dipastikan bahwa sebagian besar murid-muridnya berasal dari tanah Jawi. Selain itu, ‘Abd al-Ra`uf juga menginisiasi para murid Jawi

[29] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 195-196; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, “Jaringan Ulama”, h. 121; Rumadi dan Ta’rifin, “Syekh ‘Abd al-Ra`uf al-Sinkili”, h. 87.

(Nusantara) ke dalam Tarekat Syattariyyah. Akan tetapi, ada pula silsilah-silsilah Tarekat Syattariyyah di Jawa (Nusantara) yang mengacu langsung kepada Ahmad al-Qusyasyi, dan bukannya melalui 'Abd al-Ra`uf Singkel.[30]

Setelah 19 tahun merantau menuntut ilmu di tanah Arab (Timur Tengah), 'Abd al-Ra`uf Singkel akhirnya kembali ke Aceh (Nusantara) pada 1584 H/1661 M.[31] Menurut suatu riwayat, ia selanjutnya mengambil tempat di Peunoyang, sebuah daerah di Bandar Banda Aceh, yang terletak di tepi sungai Aceh.[32] Di tempat itulah 'Abd al-Ra`uf tinggal sejak awal kedatangannya dari Arabia (Timur Tengah) hingga ia meninggal dunia.

Kabar kedatangan 'Abd al-Ra`uf tampaknya menciptakan rasa penasaran, terutama di lingkungan istana. Tidak lama kemudian 'Abd al-Ra`uf dikunjungi seorang pejabat istana, Katib Seri Raja ibn Hamzah al-Asyi, Sekretaris Rahasia Sultanah, yang mengemukakan pertanyaan-pertanyaan tidak jelas tentang masalah keagamaan. Besar kemungkinan al-Asyi diutus Sultanah Shafiyat al-Din untuk menyelidiki pandangan-pandangan keagamaan 'Abd al-Ra`uf. Jelaslah 'Abd al-Ra`uf berhasil melewati "ujian" itu, sebab dia segera merebut hati kalangan istana. Dia pun kemudian ditunjuk

---

[30] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 198; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 122; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 88; Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural*, h. 90.

[31] Feener, "Notes towards the History", h. 54; Peter G. Riddelll, "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay", *Studia Islamika*, vol. IX, no. 1, 1998, h. 12; Riddell, *Islam and the Malay*, h. 128; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 198; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 122; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî*, h. 27; Oman Fathurrahman, "Tarekat Syattariyah, Memperkuat Ajaran Neosufisme", dalam Sri Mulyati *et al*., *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2004), h. 162; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 88; Damanhuri, "Naskah Mir-at al-Thullab", h. 44.

[32] Riddell, *Islam and the Malay*, h. 128; Damanhuri, "Naskah Mir-at al-Thullab", h. 44.

Sultanah sebagai Qadhi al-Malik al-Adil atau Mufti yang bertanggung jawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan.[33]

Sepanjang kariernya di Kesultanan Aceh, 'Abd al-Ra`uf Singkel banyak memperoleh patronasi dari para sultanah Aceh. Pada mulanya 'Abd al-Ra`uf mendapat patronasi dari Sultanah Shafiyat al-Din (berkuasa 1051 H/1641 M–1086 H/1675 M) yang juga pernah menjadi patron Nur al-Din al-Raniri, sebelum berpaling ke Saif al-Rijal, dan selanjutnya ia mendapatkan hal yang sama dari sultanah-sultanah Aceh berikutnya, yakni Sultanah Naqiyat al-Din Nur al-'Alam (1086 H /1675 M—1088 H/1678 M) dan Sultanah Zakiyat al-Din (1088 H/1678 M—1098 H/1688 M).[34]

Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel, meski telah diangkat menjadi Qadhi al-Malik al-Adil atau Mufti di Kesultanan Aceh, tetap melanjutkan karier mengajarnya dan bahkan ia membuka semacam pendidikan pesantren.[35] Di antara murid 'Abd al-Ra`uf yang paling terkenal adalah Burhan al-Din (1056 H/1646 M—1140 H/1692 M), yang lebih dikenal dengan Tuanku Ulakan. Ulakan adalah sebuah desa di pesisir Pariaman, Sumatera Barat. Sumber-sumber sejarah di Minangkabau melaporkan bahwa Burhan al-Din merantau ke Aceh untuk menuntut ilmu selama beberapa tahun kepada 'Abd al-Ra`uf.[36] Burhan al-Din kemudian diangkat 'Abd al-Ra`uf menjadi

---

[33] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 199; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 122; Oman Fathurrahman, "Reinforcing Neo-Sufism in the Malay-Indonesian World: Syattariyyah Order in West Sumatra", *Studia Islamika*, vol. X, no. 3, 2003, h. 41; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî,* h. 28; Oman Fathurrahman, "Tarekat Syattariyah", h. 162; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 88.

[34] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 199-201; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 122; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 90.

[35] Riddell, "Literal Translation", h. 12; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 122; Damanhuri, "Naskah Mir-at al-Thullab", h. 45.

[36] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 209; Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*, h. 108; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 122; Oman Fathurrahman, "Reinforcing Neo-Sufism", h. 42.

khalifah atau wakil yang mempunyai otoritas pada Tarekat Syattâriyyah di Minangkabau.[37] Murid terkemuka ‘Abd al-Ra`uf lainnya adalah ‘Abd al-Muhyi, asal Jawa Barat. Melalui usaha-usaha ‘Abd al-Muhyi inilah Tarekat Syattariyyah mendapat banyak pengikut di Jawa. ‘Abd al-Ra`uf juga mempunyai seorang murid terkemuka di Semenanjung Melayu bernama ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdillah (w. 1149 H/1736 M). Murid terdekat ‘Abd al-Ra`uf Singkel pastilah Dawud al-Jawi al-Fansuri ibn Isma‘il ibn Agha Mushthafa ibn Agha ‘Ali al-Rumi. Ia merupakan khalifah utama ‘Abd al-Ra`uf. Bersama dengan gurunya, ‘Abd al-Ra`uf, ia mendirikan sebuah *dayah*, lembaga pendidikan Islam tradisional Aceh, di Banda Aceh.[38]

3. Karya-Karya Intelektualnya

Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel termasuk ulama Melayu-Nusantara yang cukup produktif menulis buku. Sepanjang karier intelektualnya, tidak kurang dari 21 karya, atau 22 karya menurut versi lain, berhasil disusunnya, baik dalam bahasa Melayu ataupun bahasa Arab.[39] ‘Abd al-Ra`uf tampaknya lebih senang menulis dalam bahasa Arab daripada bahasa Melayu karena ia merasa lebih fasih dalam bahasa Arab, meskipun dalam kenyataannya karya-karya ‘Abd al-Ra`uf lebih banyak yang berbahasa Melayu, yang ditulis atas bantuan dua guru bahasa Melayu, yaitu Katib Seri Raja

---

[37] Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), h. 44.

[38] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 210-211; Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*, h. 107-108; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, “Jaringan Ulama”, h. 123; Oman Fathurrahman, “Reinforcing Neo-Sufism”, h. 42-43; Oman Fathurrahman, “Tarekat Syattariyah”, h. 163-164.

[39] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 201; Ade Armando, “Abdur Ra`uf Singkel”, h. 34; Muhammad Hakiki, “Abd al-Ra`uf al-Singkili”, h. 83. Jumlah karya tulis ‘Abd al-Ra`uf yang sebenarnya, sebagaimana akan disebutkan, ternyata jauh lebih banyak dari angka tersebut.

(sekretaris Sultanah Shafiyat al-Din) dan Indera Salih (fakih).[40] Karya-karya intelektualnya mencakup berbagai cabang disiplin ilmu keislaman, seperti tasawuf, tafsir, hadis, fikih, dan lainnya. Dari sekian banyak karya tulis 'Abd al-Ra`uf Singkel dapat diklasifikasikan menurut bidang-bidang keilmuan berikut ini.

Dalam bidang tasawuf, 'Abd al-Ra`uf Singkel telah menulis beberapa karya, antara lain:

a. *Tanbîh al-Mâsyî al-Mansûb ilâ Tharîq al-Qusyasyî* (Pedoman bagi Orang yang Menempuh Tarekat al-Qusyasyi), ditulis dalam bahasa Melayu. Koleksi naskah kitab ini tersimpan di Perpustakaan Nasional, Jakarta, dan Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda.

b. *'Umdah al-Muhtâjin ilâ Sulûk Maslak al-Mufarridîn* (Tiang bagi Orang-orang yang Membutuhkan Menuju Jalan Tasawuf), ditulis dalam bahasa Melayu. Manuskrip kitab ini antara lain tersimpan di Perpustakaan Nasional, Jakarta.

c. *Kifâyat al-Muhtâjîn ilâ Masyrab al-Muwahhidîn al-Qâ'ilîn bi Wahdat al-Wujûd* (Bekal bagi Orang yang Membutuhkan Minuman Ahli Tauhid Penganut Wahdatul Wujud), ditulis dalam bahasa Melayu.

d. *Sullam al-Mustafîdîn* (Tangga Setiap Orang yang Mencari Faedah), ditulis dalam bahasa Melayu.

e. *Piagam tentang Zikir,* ditulis dalam bahasa Melayu.

f. *Bayân Aghmadh al-Masâ'il wa al-Shifât al-Wâjibah ilâ Rabb al-Ardh wa al-Samawât* (Penjelasan tentang Masalah-masalah Tersebunyi dan Sifat-sifat Wajib bagi Tuhan, Penguasa Langit dan Bumi), ditulis dalam bahasa Melayu.

---

[40] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 201; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", h. 122; Azyumardi Azra, "Tanbîh al-Mâsyî, Otentistas Kapakaran Abdur Ra`uf Singkel", dalam Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî,* h. 15; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 90.

g. *Bayân Tajallî* (Penjelasan tentang Tajalli), ditulis dalam bahasa Melayu. Manuskrip kitab ini antara lain tersimpan di Perpustakaan Nasional, Jakarta, dan Universitas Leiden, Belanda.

h. *Daqâ'iq al-Hurûf* (Kedalaman Makna Huruf), ditulis dalam bahasa Melayu. Kitab ini merupakan penafsiran atas apa yang dinamakan "empat baris ungkapan panteistis" Ibn 'Arabi.

i. *Risalah Adab Murid akan Syekh,* dalam bahasa Arab dan Melayu. Karya tersebut ditulis atas permintaan Sultanah Zakiyat al-Din Syah (memerintah 1088 H/1678 M—1098 H/1688 M).

j. *Munyah al-I'tiqâd* (Cita-cita Keyakinan), dalam bahasa Melayu.

k. *Bayan al-Ithlaq* (Penjelasan tentang Makna Kata *Ithlaq*), ditulis dalam bahasa Melayu.

l. *Risalah A'yan al-Tsabitah* (Karangan tentang *A'yan al-Tsabitah*), ditulis dalam bahasa Melayu.

m. *Risalah Jalan Ma'rifatullah* (Karangan tentang Jalan Menuju Makrifah Kepada Allah), ditulis dalam bahasa Melayu.

n. *Risalah al-Mukhtasharah fi Bayân Syurûth al-Syaikh wa al-Murîd* (Karangan Ringkas tentang Syarat-syarat Guru dan Murid), ditulis dalam bahasa Arab dan Melayu.

o. *Faedah yang Tersebut di Dalamnya Kaifiyyah Mengucap Zikir La Ilaha illallah*, ditulis dalam bahasa Melayu.

p. *Syair Ma'rifah* (Syair tentang Makrifah), dalam bahasa Melayu.

q. *Otak Ilmu Tasawuf*, ditulis dalam bahasa Melayu.

r. *'Umdat al-Ansâb* (Pohon Segala Nasab), ditulis dalam bahasa Melayu.

s. *Idhâh al-Bayân fi Tahqîq Masâ'il al-Adyân* (Penjelasan dalam Menyatakan Masalah-Masalah Agama), dalam bahasa Melayu.

t. *Ta'yîd al-Bayân Hâsyiyat Idhâh al-Bayân* (Penegasan Penjelasan: Catatan Pinggir atas Kitab *Idhâh al-Bayân*), ditulis dalam bahasa Melayu.

u. *Lubâb al-Kasyf wa al-Bayân li Mâ Yarâhu al-Muhtadhar bi al-I'yân* (Hakikat Penyingkapan dan Penjelasan atas Apa yang Dilihat secara Terang-Terangan), ditulis dalam bahasa Arab dan Melayu.

v. *Risalah Simpan* (Membahas Aspek-aspek Salat secara Mistis), ditulis dalam bahasa Melayu.

w. *Syattâriyyah* (Membahas Ajaran dan Tata Cara Zikir Tarekat Syattariyyah), ditulis dalam bahasa Melayu. Manuskrip kitab *Syattâriyyah* ini juga tersimpan di Perpustakaan Nasional, Jakarta. [41]

Karya monumental 'Abd al-Ra`uf Singkel di bidang tafsir tentu saja adalah tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* (Penjelasan Penafsir yang Memberi Faedah), sebuah karya tafsir lengkap pertama yang dihasilkan oleh ulama Indonesia dan berbahasa Melayu.[42] Karya tafsir ini akan dibahas tersendiri pada bab berikutnya. Sedangkan dalam bidang hadis, 'Abd al-Ra`uf menyusun dua karya penting, yakni: *Syarh al-Lathîf Arba'în Hadîtsan li al-Imâm al-Nawawî* (Penjelasan Terperinci atas Kitab Empat Puluh Hadis karangan Imam Nawawi), yang ditulis atas permintaan Sultanah Zakiyat al-Din (berkuasa 1088 H/1678 M—1098 H/1688 M), dan *al-Mawâ'izh al-Badî'ah* (Petuah-petuah Berharga), sebuah koleksi hadis qudsi, yaitu wahyu Tuhan yang yang disampaikan kepada kaum beriman melalui kata-kata Nabi sendiri. Kitab *al-Mawâ'izh al-Badî'ah* pernah diterbitkan di Makkah pada 1310 H/1892 M (edisi keempat

[41] Braginsky, *The Heritage of Traditional*, h. 649-651; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî*, h. 29-30; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 103-105; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 206-207, 300.

[42] Ade Armando, "Abdur Ra`uf Singkel", h. 34; Muhammad Hakiki, "Abd al-Ra`uf al-Singkili", h. 84.

dan kelima) dan di Penang pada 1369 H/1949 M. Manuskrip kitab tersebut masih ada hingga sekarang, antara lain tersimpan di Perpustakaan Nasional, Jakarta.[43]

Dalam bidang fikih dan bidang keilmuan Islam lainnya, 'Abd al-Ra`uf Singkel antara lain menulis karya:

a. *Mir'ât al-Thullâb fi Tashîl Ma'rifat al-Ahkâm al-Syar'iyyah li al-Malik al-Wahhâb* (Cermin Para Penuntut Ilmu untuk Memudahkan Pengetahuan tentang Hukum Syara' Tuhan). Kitab berbahasa Melayu ini ditulis atas permintaan Sultanah Shafiyat al-Din (berkuasa 1051 H/1641 M–1086 H/1675 M), dan diselesaikannya pada 1074 H/1663 M. Koleksi naskahnya antara lain tersimpan di Perpustakaan Nasional, Jakarta.

b. *Kitab al-Farâ'idh* (Kitab tentang Pembagian Harta Waris). Salah satu edisi kitab ini dicetak oleh Penerbit al-Haramain, Singapura-Jeddah. Ada kemungkinan kandungan materinya diambil dari *Mir'at al-Thullab*.

c. *Bayân al-Arkân* (Penjelasan tentang Rukun-rukun), ditulis dalam bahasa Melayu.

d. *Bidâyah al-Bâlighah* (Permulaan yang Sempurna), ditulis dalam bahasa Melayu.

e. *Majmû' al-Masâ`il* (Kumpulan Masalah), ditulis dalam bahasa Melayu.

f. *Fâtihat Syaikh 'Abd al-Ra'uf* (Metode Bacaan Surah al-Fatihah Syekh 'Abd al-Ra`uf), ditulis dalam bahasa Melayu.

g. *Tanbîh al-'Amil fi Tahqîq Kalâm al-Nawâfil* (Pedoman bagi Orang yang Mentahqiqkan Pembicaraan Salat Sunnah), ditulis dalam bahasa Melayu.

---

[43] Braginsky, *The Heritage of Traditional*, h. 651; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî,* h. 16; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 205; Azyumardi Azra, "Tanbîh al-Mâsyî", h. 16; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 105; Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili", h. 93; Muhammad Hakiki, "Abd al-Ra`uf al-Singkili", h. 83.

h. *Sebuah Uraian Mengenai Niat Salat,* ditulis dalam bahasa Melayu.

i. *Washiyyah* (Tentang Wasiat-wasiat 'Abd al-Ra`uf Kepada Muridnya), ditulis dalam bahasa Melayu.

j. *Doa yang Dianjurkan oleh Syekh 'Abd al-Ra`uf Kuala Aceh*, ditulis dalam bahasa Melayu.

k. *Sakarat al-Maut* (Tentang Hal-hal yang Dialami Manusia Menjelang Ajalnya), ditulis dalam bahasa Melayu.[44]

B. M. Quraish Shihab: Kehidupan, Karier, dan Karya Intelektualnya

1. Riwayat Hidupnya

M. Quraish Shihab dilahirkan pada 16 Februari 1944 di Rappang, sebuah kota di Sulawesi Selatan. Ia merupakan salah satu putra Abdurrahman Syihab (1905-1986), seorang wiraswastawan dan ulama yang cukup populer di kawasan ini. Dari namanya, jelas bahwa ayahnya adalah seorang *hadhramî* (penduduk daerah Arab bagian selatan) yang memiliki hubungan genealogi keturunan dengan Nabi. Di samping, berwiraswasta sejak muda, ayahnya juga dikenal sebagai pendakwah dan pengajar. Ia adalah lulusan Jami'atul Khair Jakarta, sebuah lembaga pendidikan tertua di Indonesia yang mengusung pemikiran-pemikiran

[44] Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî,* h. 28; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara,* h. 103; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 201-202.

modern.[45] Di samping dikenal sebagai guru besar dalam bidang tafsir, ia juga pernah menjabat sebagai rektor IAIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan.[46]

Label sebagai wiraswasta dan pengajar pada ayahnya menjadi ciri umum kalangan *hadhramî* yang bermigrasi ke Indonesia. Menurut Peter G. Riddell, hubungan antara Hadhramaut dengan dunia Indoensia-Melayu yang mengakibatkan migrasi besar-besaran sudah terjalin di sekitar tahun 1850 hingga 1950. Migrasi besar-besaran dari kalangan *hadhramî* yang membentuk kantong-kantong pemukiman di sekitar pelabuhan-pelabuhan di Jawa dan Singapore bahkan terjadi lebih awal, yaitu pada sekitar 1820.[47] Agaknya, dari proses migrasi inilah bisa dipahami kehadiran kelompok Arab keturunan ini di Sulawesi Selatan. Ayahnya, di samping dikenal sebagai guru besar dan rektor IAIN Alauddin pada masanya, ia juga disebut sebagai pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Makassar.[48] Ayahnya dikenal berhasil men-

---

[45] Arief Subhan, "Menyatukan Kembali al-Qur'an dan Ummat: Menguak Pemikiran M. Quraish Shihab", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5, vol. IV, tahun 1993, suplemen, h. 10.

[46] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), h. 6 ("Tentang Penulis"); Kusmana, "Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. Membangun Citra Institusi", dalam Badri Yatim dan Hamid Nasuhi (ed.), *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam: Sejarah dan Profil Pimpinan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1957-2002* (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002), h. 255. Biografi tentang M. Quraish Shihab juga bisa dilihat dalam penelitian-penelitian terdahulu, misalnya: Eva Fahrun Nisa, "Non-muslims in the Qur'an: A Critical Study on the Concept of Non-muslims in *Tafsir al-Mishbah* of Muhammad Quraish Shihab", Leiden, the Netherlands, 2004, *tesis*, tidak diterbitkan, h. 1-25; Mustafa P., "Corak Pemikiran Kalam M. Quraish Shihab (1984-1999)", Program Pascasarjana IAIN (sekarang: UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001, tesis, tidak diterbitkan, h. 64-72; Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Misbah* Karya M. Quraish Shihab", *Mimbar Agama dan Budaya,* Vol. XIX, No. 2, 2002, h. 169-175.

[47] Peter G. Riddell, "Religious Links Between Hadhramaut and the Malay-Indonesian World, c. 1850 to c. 1950", dalam *Hadrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean 1750s-1960s* (Leiden: Brill, 1997), h. 221.

[48] Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), h. vi.

didik anak-anaknya sebagai tokoh agama. Alwi Shihab, adik Quraish Shihab, adalah doktor alumnus 'Ayn Syams di Mesir dan Temple University di Amerika yang menjadi tokoh dialog antaragama di Indonesia.

Pendidikan dasar diselesaikan oleh Quraish Shihab di Makassar. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikan menengah di Malang sambil menjadi santri di Pondok Pesantren Darul-Hadits al-Faqihiyyah. Pada tahun 1958 di usia 14 tahun, ia melanjutkan studi di Kairo, Mesir. Dengan bekal ilmu yang diperolehnya di Malang, ia diterima di kelas II pada tingkat Tsanawiyyah al-Azhar. Pada tahun 1967 di usia 23 tahun, ia berhasil meraih gelar Lc (*licence*, sekarang setingkat S1) di Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin di Universitas al-Azhar. Kemudian ia melanjutkan pendidikan di fakultas yang sama dan meraih gelar MA pada tahun 1969 dengan tesis "*al-I'jâz al-Tasyrî'î li al-Qur`ân al-Karîm*" (Kemukjizatan al-Qur'an al-Karim dari Segi Legislasi).

Pada tahun 1980, ia melanjutkan pendidikan tingkat doktor di Universitas al-Azhar. Dalam waktu dua tahun, ia bisa menyelesaikan pendidikan doktor di usia 38 tahun dengan predikat *mumtâz ma'a martabat al-syaraf al-ûlâ* (*summa cumlaude*) pada tahun 1982 dengan disertasi *Kitâb Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Ayât wa al-Suwar li Ibrâhîm bin 'Umar al-Biqâ'î (809-885H): Tahqîq wa Dirâsah (al-An'âm-al-A'râf-al-Anfâl)* setebal 1.336 halaman dalam tiga volume,[49] sebuah kajian yang pada langkah pertama

[49] Judul lengkap karya ini adalah *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Ayât wa al-Suwar* Ibrâhîm ibn 'Umar al-Biqâ'î (809-885/ 1406-1480), salah satu di antara karya-karya ulama yang membahas tentang korelasi, keserasian, atau keseimbangan (*munâsabah*; *tanâsub*) ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an di samping karya-karya lain seperti: *Tabshîr al-Rahmân wa Taysîr al-Mannân bi Ba'dh Mâ Yusyîru ilâ I'jâz al-Qur`ân* oleh 'Alâ` ad-Dîn Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Makhdûm al-Mahâ` imî (776-835/ 1374-1432), dan *Tafsîr Muhammadî fî Irtibâth al-Ayât* oleh Jalâl ad-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Nâshir ad-Dîn (w. 982/ 1574). Suyûthî (*Itqân*, 2: 108) merujuk kepada sebuah buku yang ditulisnya sendiri tentang hubungan antara ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an, yaitu *Tanâsuq al-Durar fî Tanâsub al-Suwar* atau *Asrâr Tartîb al-Qur`ân*.

berupa editing dan anotasi (*tahqîq*) dan pada langkah kedua berupa kajian dengan deskripsi pandangan al-Biqâ'î dalam menafsirkan ayat, kemudian menganalisisnya dari studi perbandingan umum (*muqâranah 'âmmah*) dengan pandangan penafsir-penafsir lain, seperti Abû Ja'far bin al-Zubayr, Fakr al-Dîn al-Râzî, al-Naysâbûrî, Abû Hayyân, al-Suyûthî, Abû al-Sa'ûd, al-Khathîb al-Syarbînî, al-Alûsî, dan Muhammad Rasyîd Ridhâ. Penulisan disertasi tersebut di bawah bimbingan Dr. 'Abd al-Bâsith Ibrâhîm Bulbûl.

2. Karier Intelektualnya

Setelah menyelesaikan pendidikan S2, ia kembali ke Makassar dan terlibat selama sebelas tahun (1969-1980) dalam kegiatan akademik di IAIN Alauddin dan lembaga-lembaga pemerintah. Di samping sebagai staf pengajar, antara lain, dalam matakuliah tafsir dan ilmu kalâm, ia menjadi Wakil Rektor bidang Akademis dan Kemahasiswaan di IAIN Alauddin. Di samping itu, ia juga dipercaya menduduki jabatan-jabatan, baik di dalam kampus, seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta Wilayah VII Indonesia Timur, maupun di luar kampus, seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental.

Jabatan-jabatan yang pernah didudukinya sekembalinya dari pendidikan S3 dial-Azhar, antara lain, adalah sebagai dosen Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN (sekarang: UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Bahkan, ia pernah menjabat sebagai rektor selama dua periode (1992-1996 dan 1996-2000). Namun, pada tahun 1998 ia diangkat menjadi menteri agama pada Kabinet Pembangunan Ke-6. Karena kondisi politik Orde Baru yang mulai pudar, jabatannya sebagai menteri agama hanya dipangkunya sebentar seiring dengan turunnya rezim Soeharto. Pada tahun 1999, ia diangkat menjadi duta besar RI untuk Republik Arab Mesir yang berkedudukan di Kairo hingga akhir periode, yaitu pada tahun 2002. Jabatan-jabatan lain adalah Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, anggota Lajnah Pentashhih al-Qur'an, anggota

Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, anggota MPR RI (1982-1987 dan 1987-2002), anggota Badan Akreditasi Nasional (1994-1998), Direktur Pengkaderan Ulama MUI (1994-1997), anggota Dewan Riset Nasional (1994-1998), dan anggota Dewan Syariah Bank Mu'amalat Indonesia (1992-1999). Ia juga aktif di beberapa organisasi profesional, seperti pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu Syariah, pengurus Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (sekarang: Departemen Pendidikan Nasional), asisten ketua umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).[50] Di media massa, ia pernah aktif menulis artikel di rubrik "Pelita Hati" di surat kabar *Pelita* dan rubrik "Tafsir al-Amanah" di majalah dua-mingguan *Al-Amanah*. Ia juga pernah menjadi anggota dewan redaksi majalah *Ulumul Qur'an* dan *Mimbar Ulama*.[51]

Quraish Shihab pernah menjadi penasihat spiritual keluarga Soeharto, terutama dalam moment-moment acara keagamaan, seperti acara peringatan meninggalnya (pembacaan *tahlîl*) Ibu Tien Soeharto. Karena kedekatan ini, sebagaimana disebutkan, Quraish Shihab bahkan sempat menjabat sebagai menteri agama dalam Kabinet Pembangunan Ke-6 meski posisinya tidak berlangsung lama, seiring dengan jatuhnya pemerintahan Soeharto pada Mei 1998. Ketika itu banyak orang mengira bahwa reputasinya sebagai ilmuwan menjadi jatuh dengan kejatuhan pemerintahan Soeharto. Setelah "tenggelam" dari media publik beberapa waktu, ia kemudian muncul ketika diangkat menjadi duta besar RI di Kairo.

Sekembalinya ke Indonesia dari Kairo pada tahun 2002, ia mendirikan Pusat Studi al-Qur'an (PSQ) di Ciputat yang pengguna-

---

[50] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 6 ("Tentang Penulis"); Anshori "Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam *Tafsir al-Mishbah*", Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006, *disertasi*, tidak diterbitkan, h. 64.

[51] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 7 ("Tentang Penulis").

annya diresmikan pada 18 September 2004 (3 Sya'ban 1425). Nilai-nilai dasar yang dikembangkan adalah tauhid, persaudaraan (*ukhuwwah*), dan kemanusiaan (*insâniyyah*). Dengan visi "mewujudkan nilai-nilai al-Qur'an di tengah masyarakat pluralistik", lembaga yang berada di bawah naungan Yayasan Lentera Hati ini diarahkan untuk (1) "membumikan" al-Qur'an di tengah masyarakat pluralistik, (2) menjadikan nilai-nilai dasar al-Qur'an sebagai faktor pemecahan masalah bangsa, (3) mengembangkan metodologi studi al-Qur'an yang relevan dan sinkron dengan disiplin ilmu-ilmu lain, (4) melahirkan kader-kader mufassir yang profesional, (5) melakukan kajian kritis terhadap kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer, dan (6) membangun kerjasama dengan lembaga-lembaga studi al-Qur'an di dalam dan luar negeri. Lembaga ini dilatarbelakangi oleh pemikiran Quraish Shihab ketika menjadi duta besar di Mesir tentang cepatnya arus perkembangan pemikiran dalam penafsiran al-Qur'an di sana yang sebagian ide-idenya yang baru belum banyak diketahui oleh masyarakat. Di sisi lain, ia melihat potensi anak-anak negeri dan minat mereka dalam kajian yang misalnya, terlihat dari kegiatan menghapal al-Qur'an.[52] Untuk mencapai tujuan tersebut, PSQ melaksanakan beberapa program kegiatan, antara lain: pengajian (*halaqah*) tafsir yang dikenal dengan *Pengajian Dwi-Rabuan* (dilaksanakan setiap dua minggu sekali pada hari Rabu) dengan mengangkat persoalan *ulûm al-Qur`ân*, tafsir *tahlîlî*, dan tafsir *mawdhû'î*, Paket Kajian al-Qur'an seperti Paket Kajian *Tafsir al-Mishbah*, bedah buku, bimbingan penulisan disertasi, dan seminar-seminar. Di samping itu, lembaga ini juga mengadakan program penerbitan, baik buku-buku, seperti yang ditulis oleh Quraish Shihab sendiri melalui Penerbit Lentera Hati maupun beberapa karya orang lain, menerbitkan *Jurnal Studi al-Qur'an* (JSQ), *Bulletin PSQ*, dan *Alif* (singkatan dari *Alhamdulillâh It's Friday*), sebuah majalah gratis yang terbit setiap hari Jum'at.

[52] Lihat catatan redaksi, *Bulletin PSQ,* Edisi 01, September 2004.

Lembaga ini melaksanakan Pendidikan Kader Mufassir (PKM) dalam bentuk program bimbingan penulisan disertasi dengan metode toturial dan diskusi selama enam bulan bimbingan intensif di dalam negeri dan tiga bulan pendidikan pemantapan bimbingan di Universitas al-Azhar di bawah bimbingan para pakar tafsirnya, seperti 'Abd al-Hayy al-Farmâwî. Lembaga ini juga menyediakan perpustakaan yang berisi literatur-literatur keislaman yang terbuka untuk umum, baik dalam bentuk buku-buku, majalah, dan artikel maupun dalam bentuk perpustakaan digital.[53] Ciri yang menonjol dari lembaga ini adalah misinya yang mengusung pluralisme, yaitu bagaimana al-Qur'an menjadi solusi bagi kemajemukan bangsa, baik agama, kultur, etnis, maupun bahasa yang dalam konteks hubungan antaragama di Indonesia sering menjadi faktor pemicu konflik. Intensitas pergumulannya dengan problem kemajemukan yang sudah disadari sejak di Makassar dan menguat dengan iklim intelektual dalam kajian-kajian di UIN Jakarta, seperti tercermin dari penelitiannya tentang kerukunan beragama di derah ini, dan keterlibatannya dalam Kelompok Kajian Agama (KKA) Paramadina yang diasuh oleh Cak Nur menjadi faktor pendorong untuk bagaimana menciptakan lembaga yang mengusung dan mengkaji nilai-nilai al-Qur'an secara kritis untuk dijadikan sebagai solusi dalam masyarakat Indonesia yang majemuk ini.

3. Karya-Karya Intelektualnya

M. Quraish Shihab memiliki sejumlah karya, antara lain (selain artikel-artikel):

1. *Peranan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur* (1975) yang merupakan hasil penelitian di Indonesia timur yang pluralis. Hasil penelitian ini di samping mendeskripsikan

[53] Lihat lebih lanjut di situs resmi PSQ di alamat: www.psq.or.id dan menghubungi alamat email: info@psq.or.id.

pluralitas agama, juga berisi solusi bagaimana menciptakan keharmonisan dalam konteks pluralitas itu.

2. *Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan* (1978), hasil penelitian tentang kondisi objektif perwakafan di daerah ini dan solusinya.
3. *Tafsir al-Manâr, Keistimewaan dan Kelemahannya* (1984), sebuah kajian kritis tentang *Tafsîr al-Manâr* dari segi keistimewaan dan kelemahannya. Kajian ini telah diterbitkan dalam bentuk buku *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Pustaka Hidayah, 1994). Belakangan, karya ini diterbitkan ulang dengan judul *Rasionalitas al-Qur'an*.
4. *Filsafat Hukum Islam* (1987) yang diterbitkan oleh Departemen Agama RI.
5. *Satu Islam, Sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 1987)
6. *Mahkota Tuntunan Ilahi* (*Tafsir Surat al-Fatihah*) (Untagama, 1988), sebuah penjelasan tentang isi surat al-Fatihah dengan penjelasan-penjelasan yang baru dbandingkan penjelasan-penjelasan dalam kitab-kitab tafsir sebelumnya.
7. *Pandangan Islam Tentang Perkawinan Usia Muda* (MUI & Unesco, 1990).
8. *Kedudukan Wanita Dalam Islam* (Departemen Agama).
9. *Tafsir al-Amanah,* kumpulan artikel dari rubrik tafsir yang diasuhnya di majalah *Amanah* dan diterbitkan oleh Pustaka Kartini pada 1992.
10. *"Membumikan" al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* yang merupakan kumpulan beberapa tulisan sejak 1972-1992 (pertama kali terbit Mei 1992).
11. *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan* (Mizan, 1994) yang merupakan kumpulan artikel di rubrik "Pelita Hati" di Surat Kabar Pelita.

12. *Untaian Permata Buat Anakku: Pesan al-Qur'an untuk Mempelai* (al-Bayan, 1995) yang berisi nasihat pernikahan.

13. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Mizan, 1996) yang merupakan uraian beberapa tema penting dalam al-Qur'an dengan menggunakan metode *maudhu'î* (tematik).

14. *Sahur Bersama Muhammad Quraish Shihab di RCTI* (Mizan, 1997) berisi kumpulan catatan dialog sahur yang bertema puasa di RCTI.

15. *Tafsir al-Qur'an al-Karim (*Pustaka Hidayah, 1997) yang berisi tafsir 24 surat pendek dalam disusun berdasarkan urutan turunnya dengan menggunakan metode *tahlîlî*.

16. *Mukjizat al-Qur'an* (Mizan, 1997) yang menjelaskan otentisitas al-Qur'an melalui kemukjizatannya, baik dari aspek ketelitian redaksi bahasa, dimensi hukum, maupun "isyarat" ilmu pengetahuan di dalamnya.

17. *Haji Bersama Muhammad Quraish Shihab* (Mizan, 1998) yang berisi tuntunan beribadah haji.

18. *Menyingkap Tabir Ilahi: -Asmâ' al-Husnâ* dalam Perspektif al-Qur'an (Lentera Hati, 1998) yang berisi uraian tentang 99 nama Allah yang agung.

19. *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat* (Lentera Hati, 1999) yang berisi uraian tentang persoalan klasik dalam Islam yang masih menggelayuti kebimbangan orang-orang modern. Buku ini ditulis atas permintaan orang-orang Indonesia di luar negeri ketika Quraish menyampaikan ceramah keagamaan di hadapan mereka.

20. *Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah Mahdah* (Mizan, Maret 1999) yang berisi kumpulan tanya-jawab di rubrik "Dialog Jum'at" sejak 1992 tentang tema shalat, puasa, zakat, dan haji.

21. *Pengantin al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 1999).

22. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Qur'an & Hadis* (Mizan, April 1999) yang berisi fatwa tentang soal pemahaman al-Qur'an dan hadits.

23. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah dan Mu'amalah* (Mizan, Juni 1999) yang berisi fatwa tentang ibadah dan hubungan transaksi sesama hamba.

24. *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Wawasan Agama* (Mizan, Desember 1999) yang berisi fatwa tentang persoalan umum keagamaan.

25. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an* (Mizan, 1999) yang berisi kumpulan rangkuman ceramah-ceramah di pengajian yang diselenggarakan di Departemen Agama, Masjid Istiqlal, Forum Konsultasi dan Komunikasi Badan Pembinaan Rohani Islam (Fokus Bapinrohis) tingkat pusat utuk para ekskutif.

26. *Jalan Menuju Keabadian* (Jakarta: Lentera Hati, 2000).

27. *Tafsir al-Mishbah* (Lentera Hati, 2000) yang merupakan tafsir secara lengkap dari awal hingga akhir surat al-Qur'an. Tafsir ini terdiri 15 volume yang baru bisa diselesaikan pada tahun 2004.

28. *Panduan Puasa Bersama Quraish Shihab* (Republika, 2000) yang berisi kumpulan tanya-jawab tentang persoalan puasa yang terbit di harian *Republika*.

29. *Anda Bertanya,Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman* (Mizan Pustaka).

30. *Perjalanan Menuju Keabadian: Kematian, Surga, dan Ayat-ayat Tahlil* (Lentera Hati, 2001) yang berisi uraian tentang kematian.

31. *Menjemput Maut: Bekal Perjalanan Menuju Allah Swt.* (Lentera Hati, 2002) yang juga berisi uraian tentang kematian.

32. *Panduan Shalat Bersama Quraish Shihab* (Republika, 2003) yang berisi kumpulan tanya-jawab tentang persoalan shalat yang terbit di harian *Republika*.

33. *Kumpulan Tanya-Jawab Quraish Shihab: Mistik, Seks, dan Ibadah* (Republika, 2004) yang berisi kumpulan jawaban terhadap pertanyaan di Republika tentang tiga tema ini.

34. *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah* (Lentera Hati, 2004) berisi pandangan kritis terhadap berbagai pendapat tentang jilbab.

35. *Dia Di Mana-mana* (Lentera Hati, 2004) yang berisi uraian tentang kesadaran batin muslim akan kemahahadiran tuhan di mana-mana.

36. *Perempuan: dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama Sampai Bias Baru* (Lentera Hati, 2005) yang uraian tentang persoala-persoalan penting tentang wanita, seperti nikah mut'ah, nikah sirri, kepemimpinan perempuan, poligami, dan kritik terhadap bias dalam pandangan ulama terdahulu dan cendekiawan modern tentang status perempuan dalam Islam.

37. *Asmâ' al-Husnâ: Dalam Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati).

38. *40 Hadits Qudsi Pilihan* (Lentera Hati, 2005) yang merupakan terjemah *al-Arba'ûn al-Qudsiyyah* (*Forty Hadith Qudsi*) karya Ezzeddin Ibrahim.

39. *Logika Agama* (Lentera Hati, 2005), versi terjemah dari karyanya yang semula berbahasa Arab, *al-Khawâthir*, yang ditulisnya ketika belajar di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar.

40. *Kehidupan Setelah Kematian: Surga yang Dijanjikan al-Qur'an* yang berisi petunjuk Islam tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan kematian dan bagaimana mempersiapkan diri menghadapinya.

41. *Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Doa* (Lentera Hati, Agustus 2006) yang berisi doa dan zikir.

42. *Menabur Pesan Ilahi: al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Lentera Hati, 2006) yang berisi uraian ajaran al-Qur'an tentang beberapa persoalan berkaitan dengan pembinaan masyarakat.

43. *Yang Sarat dan Yang Bijak* (Agustus 2007) yang berisi kisah-kisah singkat yang memuat kearifan dari tokoh-tokoh Islam, seperti Luqman al-Hakîm dan 'Alî bin Abî Thâlib.

44. *Yang Ringan, Yang Jenaka* (Lentera Hati, September 2007) yang berisi kisah-kisah pendek yang lucu.

45. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?: Kajian Kritis atas Konsep Ajaran Pemikiran* (Lentera Hati, 2007) yang berisi kajian tentang ajaran Syî'ah yang sering kontroversial dan disalahpahami oleh sebagian ulama Sunni.

46. *Ayat-Ayat Fitna: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka* (Lentera Hati, 2008) yang berisi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang selama ini sering dipahami berkenaan dengan perang. Walaupun tidak dimaksudkan sebagai kritik langsung terhadap film *Fitna* yang diluncurkan oleh Geert Wilders, ketua Fraksi Partai Kebebasan (PVV) di Belanda, tapi karya kecil ini memuat uraian-uraian tentang ayat-ayat yang sering distigmatisasi sebagai pembenaran kekerasan atas nama Islam, yaitu: Qs. al-Nisâ': 56 dan 89, al-Anfâl: 39 dan 60, dan Muhammad: 4.

47. *al-Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari al-Fatihah dan Juz 'Amma* (Lentera Hati, 2008) yang berisi uraian singkat tafsir surat al-Fatihah dan Juz 'Amma.

48. *Berbisnis dengan Allah: Tips Jitu Jadi Pebisnis Sukses Dunia-Akhirat* (Lentera Hati, Agustus 2008) yang berisi etika berbisnis menurut tuntunan Islam.

49. *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* (Lentera Hati, 2008).

50. *Doa Harian bersama M. Quraish Shihab* (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2009).

51. *M. Quraish Shihab Menjawab; 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta: Lentera Hati, Maret 2010).

52. *Al-Qur'ân dan Maknanya: Terjemahan Makna* disusun oleh M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2010).

53. *Membumikan al-Qur'ân Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan* (Jakarta: Lentera Hati, Februari 2011).

54. *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW, dalam sorotan Al-Quran dan Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, Juni 2011).

55. *Do'a al-Asmâ' al-Husnâ* (*Doa yang Disukai Allah SWT.*) (Jakarta: Lentera Hati, Juli 2011).

56. *Tafîr Al-Lubâb: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur'ân* (Jakarta: Lentera Hati, 2012).

57. *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013).

Hampir semua tema penting Islam dibahas oleh Quraish Shihab dengan karya-karyanya tersebut, baik al-Qur'an, hadits, tauhid, fiqh, tashawuf, maupun tema-tema populer Islam, seperti kisah-kisah yang berisi kearifan. Sebagaimana tercermin kuat dari karya awalnya yang monumental, *"Membumikan" al-Qur'an*, dan ide pluralisme yang menjadi nilai utama yang dijunjung, karya-karyanya ditujukan kepada semua lapisan masyarakat yang menjadi sasaran bagaimana nilai-nilai adan ajaran-ajaran al-Qur'an dipahami, dihayati, dan dipraktikkan secara kongkret, layaknya seperti "jamuan Tuhan" yang dihadiri dan disantap. Bahwa segmen terbesar dari masyarakat yang menjadi target terlihat dari penggunaan bahasanya yang populer, akrab, dan "mengalir" sehingga enak dan mudah dipahami. Namun, seperti komentar Howard M.

Pederspiel, ketika meneliti *"Membumikan" al-Qur'an* dan *Wawasan al-Qur'an* untuk karyanya, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, meski bahasanya mudah dimengerti, tapi argumennya tersusun sistematis membuktikan bahwa karya-karya ditujukan pula kepada kalangan terpelajar.[54]

Di samping berupa buku, Quraish Shihab juga menulis sejumlah artikel yang dipublikasikan di jurnal-jurnal ilmiah dan makalah-makalah yang dipresentasikan di forum-forum ilmiah, baik seminar, workshop, maupun forum pengajian.[55]

[54] Lihat Howard M. Pederspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, terjemah Tajul Arifin dengan judul *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).

[55] Sebagian dari karya-karya ini bisa dilihat dalam Muhammadiyah Amin dan Kusmana, "Purposive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Themetic Interpretation of the Qur'an, dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (Oxford: The Institute of Isma'ili Studies, 2004), h. 81-84.

Bab III
Tafsir *Tarjumân Al-Mustafîd* dan *Al-Mishbah*: Sketsa Umum

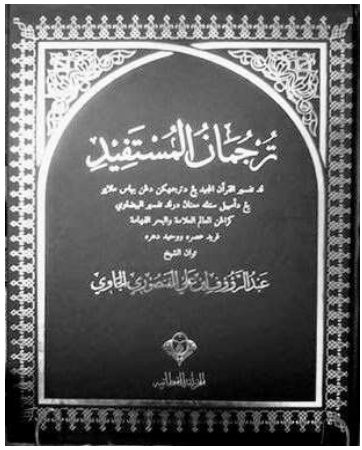
Bab ini mengetengahkan tinjauan umum tentang tafsir *Tarjumân al-Mustafid* yang ditulis oleh Syekh 'Abd al-Rauf Singkel dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab. Fokus pembahasan pada bagian ini terutama diarahkan pada sejarah dan latar belakang penulisan naskah (kitab) maupun metode dan corak penafsiran *Tarjumân al-Mustafid* dan *Tafsir al-Mishbah*.

A. Tafsir *Tarjumân al-Mustafid*

1. Sejarah dan Latar Belakang Penulisan

Tafsir *Tarjuman al-Mustafid* diakui sebagai karya tafsir lengkap pertama (30 juz) dalam bahasa Melayu-Jawi yang sampai saat ini naskahnya masih ada.[1] Sebagaimana telah disinggung sebelumnya,

[1] Vladimir I. Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature* (Leiden: KITLV Press, 2004), h.650; Peter G. Riddell, "'Abd al-Ra'uf al-Singkili", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopaedia* (London, New York: Routledge, 2006), h. 594; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al*. (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, h.122; Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), h. 30; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), h. 105; Ade Armando, "Abdur Rauf Singkel", dalam Azyumardi Azra *et al*., (ed.), *Ensiklopedi Islam* (Jakarta:



kitab tafsir ini ditulis oleh Syekh ‘Abd al-Ra‘uf ibn ‘Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili. Studi yang dilakukan oleh beberapa sarjana belakangan menemukan data bahwa sebelum ‘Abd al-Rauf telah ada naskah tafsir atas QS. al-Kahfi.[2] Sebuah manuskrip Melayu asal Aceh telah dibawa ke Belanda oleh seorang ahli bahasa asal Belanda, Erpenius (w. 1642 M) pada awal abad XVII M, dan kemudian sekarang manuskripnya tersimpan di Cambridge University Library dengan kode katalog MS Ii.6.45. Dalam manuskrip ini teks Arab al-Qur’an Surah al-Kahfi ditulis dengan tinta merah disertai terjemahan dan komentar yang ditulis dengan tinta hitam.[3] Naskah tafsir tersebut, yang diperkirakan ditulis pada masa Hamzah al-Fansuri atau Syams al-Din al-Sumatrani, mengikuti tradisi tafsir *al-Khâzin*. Namun, menurut Azyumardi Azra, gaya terjemahan dan penafsirannya jelas berbeda dengan Hamzah al-Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani yang, lazimnya, menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an yang dikutip dalam karya-karya mereka secara mistis.[4]

Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid I, h. 34; Muhammad Hakiki, “Abd al-Rauf al-Singkili Mufassir Pertama di Nusantara”, *Syir’ah*, vol. IV, no. 49, Januari 2006, h. 84.

[2] R. Michael Feener, “Notes towards the History of Qur’ânic Exegesis in Southeast Asia”, *Studia Islamika*, vol. V, no. 3, 1998, h. 52; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 202; A. Rumadi dan Ta’rifin, “Syekh ‘Abd al-Rauf al-Sinkili”, dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), jilid I, h. 92.

[3] Feener, “Notes towards the History”, h. 47-53; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 53-54.

[4] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 202.

Sejauh yang diketahui, ‘Abd al-Rauf Singkel tidak pernah menyebutkan angka tahun berhubungan dengan penyelesaian karya tafsirnya, *Tarjumân al-Mustafid*. Namun, tidak ada keraguan bahwa dia menulisnya semasa karier intelektualnya yang panjang di Kesultanan Aceh.[5] A. Hasjmi menyebutkan bahwa kitab *Tarjumân al-Mustafid* ditulis di India, ketika dia mengadakan perjalanan ke sana.[6] Akan tetapi, pendapat ini dinilai Azra terlalu mengada-ada, sebab tidak ada indikasi sama sekali kalau ‘Abd al-Rauf pernah menjejakkan kakinya di negeri India. Lebih jauh lagi, mustahil baginya melaksanakan pekerjaan yang begitu besar pada saat dia berada dalam perjalanan. Sebaliknya, perlindungan dan fasilitas yang diterimanya dari para penguasa Aceh semakin mempertegas kenyataan bahwa dia menulis karya itu di Aceh.[7] Sedangkan Peter G. Riddell, setelah melihat informasi dari manuskrip tertua karya tafsir ‘Abd al-Rauf, berkesimpulan bahwa kitab tersebut ditulis sekitar 1675 M.[8]

Sebagai karya tafsir paling awal di Melayu-Nusantara, tidak mengherankan jika *Tarjumân al-Mustafid* beredar luas di kawasan ini. Bahkan, edisi cetakannya dapat ditemukan di kalangan komunitas Melayu di tempat sejauh Afrika Selatan—kemungkinan mereka adalah para pengikut Syekh Yusuf al-Maqassari.[9] Di antara manuskrip kitab *Tarjumân al-Mustafid*, salinan paling awal yang

---

[5] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 202; A. Rumadi dan Ta’rifin, “Syekh ‘Abd al-Rauf al-Sinkili”, h. 92.

[6] A. Hasjmi, “Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana”, dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*, (Medan: Waspada, 1980), h. 378.

[7] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 202.

[8] Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (t.t.: C. Hurst & Co. Publishers, 2001), h. 131; Peter G. Riddell, “Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay”, *Studia Islamika*, vol. IX, no. 1, 1998, h. 11; Riddell, “‘Abd al-Ra’uf al-Singkili”, h. 594.

[9] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 202-203; A. Rumadi dan Ta’rifin, “Syekh ‘Abd al-Rauf al-Sinkili”, h. 92.

saat ini masih ada berasal dari akhir abad XVII M dan awal abad XVIII M. Pada 1302 H/1884 M dan 1324 H/1906 M karya tersebut diterbitkan di Instanbul (Konstantinopel) oleh percetakan al-Mathba'ah al-'Utsmaniyyah. Penerbitan ini konon dijadikan bukti persahabatan Kerajaan Turki dengan umat Islam di Melayu-Nusantara. Setelah itu, karya yang sama dicetak berkali-kali di berbagai belahan dunia Islam, seperti Singapura, Penang, Bombay, Afrika Selatan, dan di kawasan Timur Tengah, antara lain oleh penerbit Sulaiman al-Maraghi di Kairo, Mesir, dan al-Amiriyyah di Makkah. Kenyataan bahwa *Tarjumân al-Mustafîd* diterbitkan di Timur Tengah pada masa yang berbeda-beda, mencerminkan nilai tinggi karya ini serta ketinggian intelektual 'Abd al-Rauf. Kemudian edisi yang lebih belakangan dicetak di Jakarta pada 1981. Hal demikian menunjukkan bahwa karya monumental tersebut masih digunakan di kalangan kaum muslim Melayu-Indonesia pada masa kini.[10]

Nilai signifikansi karya tafsir 'Abd al-Rauf ini adalah merupakan suatu petunjuk dalam sejarah perkembangan keilmuan Islam di Melayu-Nusantara. Kitab ini banyak memberikan sumbangan berharga kepada telaah tafsir al-Qur'an di Nusantara. Ia telah meletakkan dasar-dasar bagi sebuah jembatan antara *tarjamah* (terjemahan) dan tafsir, dan karenanya mendorong telaah lebih lanjut atas karya-karya tafsir dalam bahasa Arab. Banyaknya perhatian para serjana terhadap tafsir berbahasa Melayu ini dengan jelas menunjukkan tingginya bobot keilmuan yang terkandung di dalamnya. Selama hampir tiga abad *Tarjumân al-Mustafîd* merupakan satu-satunya terjemahan lengkap al-Qur'an di tanah Melayu. Baru dalam beberapa dasawarsa terakhir ini muncul tafsir-tafsir baru di kawasan Melayu-Indonesia. Namun,

[10] Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an: Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 198; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 203; A. Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Rauf al-Sinkili", h. 92; Muhammad Hakiki, "Abd al-Rauf al-Singkili", h. 84.

kemunculan karya-karya tafsir itu tidak lantas membuat *Tarjumân al-Mustafîd* kehilangan daya tariknya. Karya ini tetap memainkan peranan penting dalam memajukan pemahaman lebih baik atas ajaran-ajaran Islam.[11]

Sebagian sarjana Barat memberikan penilaian bahwa kitab *Tarjumân al-Mustafîd* semata-mata merupakan terjemahan Melayu dari karya tafsir al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*. Christian Snouck Hurgronje, tanpa melakukan penelitian yang seksama, menyimpulkan bahwa karya 'Abd al-Rauf ini hanyalah sebuah terjemahan yang buruk dari tafsir al-Baidhawi.[12] Kesimpulan ini ternyata membawa pengaruh terhadap edisi cetakan *Tarjumân al-Mustafîd* yang secara jelas tertulis, "*Tarjumân al-Mustafîd wa huwa al-tarjamah al-Jâwiyyah li al-tafsîr al-musammâ Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl li al-Imâm al-Qâdhî Nâshir al-Dîn Abî Sa'îd 'Abdillâh ibn 'Umar ibn Muhammad al-Syîrâzî al-Baidhâwî*".[13]

Pendapat Snouck Hurgronje di atas selanjutnya diikuti oleh beberapa sarjana Barat yang menganalisis tafsir *Tarjumân al-Mustafîd*. Rinkes, yang tak lain adalah murid Snouck Hurgronje, menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan hasil terjemahan dari tafsir al-Baidhawi, di samping juga terjemahan dari sebagian

---

[11] Azyumardi Azra, "Tanbîh al-Mâsyî, Otentisitas Kapakaran Abdurrauf Singkel", dalam Oman Fathurrahman, *Tanbîh al-Mâsyî, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), h. 15; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 204-205; A. Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Rauf al-Sinkili", h. 92-93.

[12] Dikutip dalam Feener, "Notes towards the History", h. 55; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 203.

[13] 'Abd al-Ra'ûf ibn 'Alî al-Fansurî al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd* (t.t.: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M), h. 1. Dalam edisi cetakan yang lain, pada halaman sampul termuat pernyataan berikut, "*Inilah kitab yang bernama Tafsîr Tarjumân al-Mustafîd bi al-Jâwî yang diterjemahkan dengan bahasa Jawi yang diambil setengah maknanya dari Tafsîr al-Baidhâwî*". Lihat Muhammad Hakiki, "Abd al-Rauf al-Singkili", h. 85.

tafsir al-Jalâlain.[14] Demikian pula, P. Voorhoeve, seorang sarjana asal Belanda yang menyunting salah satu karya 'Abd al-Rauf Singkel, *Bayan Tajalli*, pada awalnya menerima kesimpulan Snouck Hurgronje ataupun Rinkes. Namun, delapan tahun kemudian, Voorhoeve merasa curiga lantas mengubah pendapatnya. Menurutnya, sumber-sumber rujukan tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* bukan hanya dari karya tafsir al-Baidhawi, melainkan dari berbagai karya tafsir berbahasa Arab.[15]

Studi yang dilakukan oleh beberapa sarjana belakangan terhadap tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* berhasil membuktikan secara meyakinkan bahwa karya itu merupakan terjemahan Melayu dari tafsir al-Jalâlain. Peter G. Riddell, setelah mengkaji secara cermat manuskrip tafsir 'Abd al-Rauf Singkel, mengajukan kesimpulan bahwa *Tarjumân al-Mustafîd* adalah hasil terjemahan dari tafsir al-Jalâlain, dan hanya pada bagian-bagian tertentu saja 'Abd al-Rauf memanfaatkan tafsir al-Baidhawi dan al-Khazin.[16] Salman Harun dalam penelitiannya juga berhasil membuktikan bahwa tafsir 'Abd al-Rauf itu bukan terjemahan dari tafsir al-Baidhawi sebagaimana diungkapkan Snouck Hurgronje, tetapi merupakan terjemahan dari tafsir al-Jalâlain.[17] A.H. Johns semula mengakui jika tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* merupakan terjemahan Melayu dari tafsir al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl*.[18] Akan tetapi, belakangan

---

[14] D.A. Rinkes, *Abdoerroef van Singkel: Bijdrage tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java* (Heerenven: Hepkema, 1909), h. 31-32.

[15] P. Voorhoeve, "'Abd al-Ra'ûf ibn 'Alî al-Djâwî al-Fansûrî al-Sinkilî", dalam H.A.R. Gibb *et al*. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986), vol. I, h. 88. Lihat pula, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 203; Muhammad Hakiki, "Abd al-Rauf al-Singkili", h. 85.

[16] Riddell, "'Abd al-Ra'uf al-Singkili", h. 594.

[17] Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 199.

[18] A.H. Johns, "Islam in Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli dan A.H. Johns (ed.), *Islam in Asia: Southeast and East Asia* (Jerusalem: The Magnes Press, 1984), h. 123.

Johns tampaknya mulai merevisi pendapatnya dan berketetapan bahwa tafsir tersebut merupakan terjemahan dari tafsir al-Jalâlain.[19]

Patut dicatat, bahwa tafsir al-Jalâlain merupakan karya monumental dua ahli tafsir kenamaan Jalâl al-Dîn al-Mahallî (w. 864 H) dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911 H). Imam Jalâl al-Dîn al-Suyûthî sendiri adalah seorang tokoh utama tempat sebagian besar ulama terkemuka dalam jaringan melacak silsilah intelektual dan spiritual mereka. Pemilikan 'Abd al-Rauf atas tafsir al-Jalâlain sebagai sumber utama dari karya tafsirnya jelas karena dia mempunyai *isnad-isnad* yang menghubungkannya dengan al-Suyûthî, baik melalui al-Qusyasyi maupun al-Kurani. Setelah menerima ijazah dari al-Kurani untuk menyebarkan semua ilmu yang telah diterimanya melalui rangkaian periwayat yang berkesinambungan, yang mencakup al-Suyûthî, 'Abd al-Rauf dapat diharapkan lebih memilih tafsir al-Jalâlain daripada karya-karya tafsir al-Qur'an lainnya. Terlebih lagi, jika kita mempertimbangkan fakta bahwa 'Abd al-Rauf juga mengambil *Fath al-Wahhâb* karya Zakariyâ al-Ansharî (w. 926 H/1520 M) sebagai sumber utama bagi karyanya, *Mir'at al-Thullâb*. Zakariyâ al-Ansharî sendiri oleh para eksponen utama jaringan ulama diakui sebagai pemimpin intelektual dan spiritual mereka. Kecenderungan untuk bersandar pada karya-karya dari para ulama dalam jaringan juga tampak jelas dalam karya-karyanya di bidang kalam dan tasawuf.[20]

Lebih lanjut, berdasarkan koleksi naskah (manuskrip) yang tersimpan di Museum Nasional Indonesia di Jakarta, A.H. Johns menyimpulkan bahwa tafsir al-Jalâlain merupakan karya tafsir

---

[19] A.H. Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introductory Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: Oxford University Press, 2004), h. 23-24; A.H. Johns, "She desired and He desire her (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'ûf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumân al-Mustafîd*", *Archipel*, vol. II, no. 59, 1999, h. 111.

[20] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 203-204.

yang paling banyak beredar di Nusantara. Karena itu, sekurang-kurangnya popularitas tafsir al-Jalâlain sudah tidak perlu diperdebatkan lagi. Adalah sangat mungkin jika karya tafsir ini diketahui dengan baik oleh penduduk muslim Melayu-Nusantara sebelum 'Abd al-Rauf Singkel menyusun karya tafsirnya, *Tarjumân al-Mustafîd*, dan dengan demikian dia menulis kitab tafsir dalam bahasa Melayu—sebagai terjemahan dari tafsir al-Jalâlain—untuk menjawab kebutuhan tersebut.[21]

2. Metode dan Corak Penafsiran

Sebagai terjemahan dari tafsir al-Jalalain, tidak berlebihan jika metode dan corak penafsiran *Tarjumân al-Mustafid* banyak mengikuti alur tafsir yang ditulis oleh Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî ini. Ciri khas tafsir al-Jalâlain dalam menjelaskan makna kandungan al-Qur'an adalah dengan ungkapan yang ringkas, padat, dan lugas. Lebih lanjut, ciri-ciri tafsir al-Jalâlain mencakup hal-hal berikut: *pertama*, menjelaskan makna kata (semantik) dan fungsi suatu kata; *kedua*, mengedepankan pendapat yang paling kuat; *ketiga*, menerangkan kedudukan (*i'râb*) sebuah kata dalam kalimat; dan *keempat*, menjelaskan perbedaan bacaan (*qirâ'at*).[22] Ciri-ciri tafsir al-Jalâlain ini mungkin sekali berbeda dengan tafsir al-Baidhâwi ataupun tafsir al-Khâzin yang uraiannya lebih ekstensif dan rumit.[23]

---

[21] Johns, "Qur'anic Exegesis", h. 24.

[22] Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1424 H/2003 M), juz I, h. 239. Bandingkan dengan Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Ahmad al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adlîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1412 H/1991 M), h. 3 dan seterusnya.

[23] Penjelasan tentang ciri-ciri tafsir al-Baidhâwî dan al-Khâzin dapat dilihat dalam al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, h. 211-225; al-Sayyid Muhammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufassirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1414 H), h. 161-162; 600-602.

Dengan ciri-ciri seperti yang telah disebutkan, tafsir al-Jalâlain merupakan teks pendahuluan yang bagus untuk orang-orang yang baru mempelajari tafsir al-Qur'an di kalangan kaum muslim Melayu-Nusantara. Dalam menerjemahkan tafsir al-Jalâlain ke dalam bahasa Melayu, Syekh 'Abd al-Rauf Singkel menjadikannya lebih sederhana dan mudah dipahami oleh orang Melayu pada umumnya. Lazimnya, dia menerjemahkan tafsir al-Jalalain kata per kata, dan menahan diri untuk tidak memberikan tambahan-tambahan dari dirinya sendiri. Lebih dari itu, dia menghapuskan penjelasan-penjelasan tata bahasa Arab dan penafsiran-penafsiran panjang yang justru dinilainya menyulitkan pembaca. Jadi jelaslah, tujuan sebenarnya *Tarjumân al-Mustafîd* adalah agar karya tersebut dapat dipahami dengan mudah oleh para pembacanya, sehingga menjadi petunjuk praktis dalam kehidupan mereka.[24]

Itulah sebabnya, meski *Tarjumân al-Mustafîd* dianggap sebagai terjemahan atau duplikasi dari tafsir al-Jalâlain, bukan berarti tidak ada kreativitas sama sekali dari Syekh 'Abd al-Rauf Singkel. Menurut hasil penelitian Salman Harun, selain mengadopsi dan membuat duplikat, ternyata *Tarjumân al-Mustafîd* juga meninggalkan beberapa unsur yang ada dalam tafsir al-Jalâlain. Di antara unsur-unsur yang ditinggalkan adalah: *pertama*, penjelasan tentang kedudukan (*i'râb*) suatu kata. Misalnya, penjelasan al-Jalâlain atas QS. al-Nabâ'/78 bahwa *'athâ `an* (ayat 36) adalah pengganti (*badal*) dari *jazâ `an* pada awal ayat, dan bahwa *shaffan* (ayat 38) berfungsi sebagai penunjuk keadaan (*hâl*).[25]

Kedua, penjelasan makna kata (semantik). Dalam konteks ini misalnya al-Jalâlain menjelaskan bahwa makna kata *hisâban* dalam

---

[24] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 204; A. Rumadi dan Ta'rifin, "Syekh 'Abd al-Rauf al-Sinkili", h. 92.

[25] Lihat Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, h. 426-427. Bandingkan dengan 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 586.

QS. al-Nabâ'/78: 36 adalah "banyak", sebagaimana orang Arab berkata, *a'thânî fa ahsabanî* yang berarti "pemberian itu banyak".[26] Setelah dilakukan penelitian, terbukti bahwa al-Jalalain mengambil beberapa keterangan dari tafsir al-Khâzin. Selain itu, al-Jalalain senantiasa menjelaskan fungsi kata. Sedangkan 'Abd al-Rauf Singkel membuang kedua unsur itu dalam karya tafsirnya.[27]

Ketiga, interpretasi yang agak panjang. Misalnya, al-Jalâlain menafsirkan kata *al-mu'shirât* dalam QS. al-Nabâ'/78: 14 sebagai awan yang sudah tiba waktunya untuk menurunkan hujan, yaitu awan yang sudah sarat, berhembus, dan sudah mesti menurunkan hujan.[28] Sementara itu, Syekh 'Abd al-Rauf Singkel hanya menerjemahkan kata yang sama dengan "awan", yakni "angin".[29]

Keempat, interpretasi yang sulit dicerna oleh pembaca. Syekh 'Abd al-Rauf Singkel, misalnya, tidak menerjemahkan penafsiran al-Jalâlain tentang kata *rafa'a samkahâ* (QS. al-Nâzi'ât/79: 28), yaitu "meninggikan zenitnya".[30] Dalam *Tarjumân*, 'Abd al-Rauf hanya menerjemahkan kata itu dengan "meninggikan atapnya".[31]

Kelima, sebagian penjelasan al-Jalâlain yang tidak termuat dalam sumber pokoknya, tafsir al-Khâzin. Sebagai misal, al-Khâzin menjelaskan cara penghubungan ayat *wa al-ardh ba'da dzâlika dahâhâ* (QS. al-Nâzi'ât/79: 30) dengan ayat *tsummastawâ ilâ al-samâ`*. Bahwasanya Allah swt. mula-mula menciptakan bumi, tetapi belum terhampar (datar), lalu meninggikan zenit langit

---

[26] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adlîm*, h. 426.

[27] Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 199. Lihat pula, 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 2 dan seterusnya.

[28] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 426.

[29] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 585.

[30] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 428.

[31] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 587.

(*rafa'a samkahâ*), baru kemudian menjadikan bumi datar, sehingga layak bagi kehidupan, dan selanjutnya Dia bertahta di langit.[32] Keterangan seperti itu tidak dimuat oleh al-Jalâlain, tetapi hanya disimpulkan.[33] Penjelasan al-Jalâlain yang tidak dinukil secara langsung dari sumber pokoknya itu, tidak diambil oleh Syekh 'Abd al-Rauf Singkel.[34]

Keenam, penjelasan-penjelasan tentang sebab turun ayat (*asbâb al-nuzûl*) dan perbedaan bacaan (*qirâ'ah*). Pada mulanya kedua penjelasan itu tidak diambil oleh 'Abd al-Rauf Singkel, tetapi diduga ia kemudian menyadari bahwa kedua penjelasan itu perlu dikembalikan, lantas meminta murid kesayangannya—Dawud al-Jawi al-Fansuri ibn Isma'il ibn Agha Mushthafa ibn Agha 'Ali al-Rumi—agar memuatnya kembali. Penjelasan ini diberikan secara lebih lengkap dan terinci.[35]

Selain meninggalkan beberapa unsur dalam tafsir al-Jalâlain, menurut penelitian Salman Harun, Syekh 'Abd al-Rauf Singkel juga menambahkan sejumlah unsur lain di luar tafsir al-Jalâlain. Unsur-unsur itu adalah: *pertama*, pengkonkretan kata ganti dan kata petunjuk, serta penegasan kembali apa yang sudah diungkapkan. Hal ini dilakukan untuk menghilangkan kekakuan makna bila disambungkan dengan makna baru. Misalnya, kata ganti *hum* dalam al-Nâzi'ât/79: 14 diterjemahkan dengan "segala makhluk".[36]

Kedua, memuat kembali penjelasan-penjelasan yang ditinggalkan al-Jalâlain dari sumber pokoknya, tafsir al-Khâzin. Sebagai misal, al-Khâzin menafsirkan kata *tarjuf al-râjifah* dalam

[32] 'Alâ' al-Dîn 'Alî ibn Muhammad ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M), jilid IV, juz VII, h. 207.

[33] Lihat Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 428.

[34] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 587.

[35] Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 199-200.

[36] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 587.

QS. al-Nâzi'ât/79: 6 sebagai "tiupan sangkakala pertama, bergoncang dan bergerak segala sesuatu, lalu semua makhluk mati".[37] Sedangkan al-Jalâlain hanya menjelaskan, "tiupan sangkakala pertama, bergoncang segala sesuatu".[38] Penjelasan al-Khâzin kemudian dimuat kembali oleh 'Abd al-Rauf dalam tafsirnya. Disebutkan, "pada hari tiup sangkakala yang pertama itu bergerak-gerak tiap-tiap suatu, dan mati sekalian makhluk."[39]

Ketiga, penjelasan tentang perbedaan bacaan (*qirâ'at*). Dalam tafsir al-Jalâlain hanya disebutkan bentuk-bentuk perbedaan bacaan (*qirâ'at*). Sedangkan dalam *Tarjumân al-Mustafîd* juga dijelaskan para pembawa qiraatnya. Akan tetapi, penjelasan tersebut hanya menyangkut lima pembawanya. Itu pun, hanya dua dari lima pembawanya yang diakui sebagai imam qiraat (*imâm al-qirâ'at*), yaitu Nâfi' dan Abû 'Amr. Nâfi' adalah imam qiraat di Madinah, tempat 'Abd al-Rauf belajar, sehingga wajar jika ia mengenali qiraat imam tersebut. Abû 'Amr adalah imam qiraat di Basrah. Namun, ia pernah menetap di Hijaz, sehingga qiraatnya berkembang di sana dan masih diikuti masyarakat sampai 'Abd al-Rauf tiba. Sementara itu, tiga yang lain adalah murid (periwayat) dari imam-imam qiraat, yakni Hafsh, Qalun, dan Duri. Hafsh adalah periwayat Imam 'Ashim yang menjadi imam qiraat di Kufah. Qiraat 'Ashim melalui riwayat Hafsh inilah yang banyak diikuti umat Islam, kecuali Afrika Utara yang mengikuti qiraat Nâfi'. Qâlûn adalah murid Imam Nâfi', sedangkan Duri merupakan murid Imam Abû 'Amr. Syekh 'Abd al-Rauf Singkel sendiri pernah belajar ilmu qiraat dari seorang guru di Yaman yang dikenal dengan *syaikh al-qurrâ'*. Sementara itu, guru 'Abd al-Rauf di Madinah, Ibrahim al-Kurani pernah mempelajari ilmu itu di al-Azhar. Jadi, dapat disimpulkan

---

[37] al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl*, jilid IV, juz VII, h. 205.

[38] Lihat Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 427.

[39] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 586.

bahwa ‘Abd al-Rauf sangat ahli dalam ilmu qiraat. Mengingat karya-karya tafsir belakangan di Indonesia kurang mengupas qiraat, maka dapat ditegaskan bahwa uraian tentang qiraat merupakan sumbangan yang paling orisinal dan berharga dari *Tarjumân al-Mustafîd*. Misalnya, ketika menjelaskan QS. al-Nisâ’/4: 1, ‘Abd al-Rauf mengungkapkan perbedaan qiraat di antara tiga imam dalam membaca: *tasâ`alûn*. Menurutnya, Imam ‘Abû ‘Amr dan Nâfi‘ sepakat membaca kata itu dengan *tasydîd* pada huruf *sin*-nya, sedangkan Imam Hafsh membaca huruf yang sama tanpa tasydid.[40]

Keempat, penjelasan tentang kisah-kisah dan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*). Seluruh penjelasan menyangkut sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) dikutip oleh Dawud al-Jawi al-Fansuri ibn Isma‘il ibn Agha Mushthafa ibn Agha ‘Ali al-Rumi, murid kesayangan ‘Abd al-Rauf Singkel, dari tafsir al-Khâzin yang lebih luas dan terinci dari pada penjelasan tafsir al-Jalâlain.[41] Penjelasan-penjelasan tersebut ada yang dipandang sahih dan ada pula yang dianggap tidak sahih. Di antara berita yang dianggap sahih ialah berita tentang sebab turunnya surah al-Falaq dan al-Nâs. Dikisahkan bahwa Nabi saw. sakit lantaran terkena sihir oleh seorang Yahudi bernama Labid. Mengetahui hal itu, Allah menurunkan surah al-Falaq dan al-Nâs untuk menjelaskan kebenarannya dan sekaligus untuk menyembuhkan Nabi saw. dengan membaca kedua surah tadi. Sedangkan berita yang dianggap tidak sahih adalah berita tentang sebab turunnya surah al-Dhuhâ/93: 3: *mâ wadda’aka rabbuka wa mâ qalâ*. Dilaporkan bahwa tatkala Nabi Muhammad saw. ditanya oleh seorang Yahudi seputar kisah Dzû al-Qarnain dan Ashhâb al-Kahfi, beliau pun menjawab besok akan kukabarkan. Ternyata wahyu terhenti turun kepada Nabi Muhammad Saw. sekitar lima belas hari. Melihat hal itu, orang-

---

[40] ‘Abd al-Ra‘ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 78.

[41] Informasi ini secara jelas disebutkan pada bagian akhir kitab *Tarjumân al-Mustafîd*. Lihat ‘Abd al-Ra‘ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 610.

orang kafir menyangka bahwa beliau telah ditinggalkan dan dibenci oleh Tuhannya. Akan tetapi, Tuhan segera membantahnya dengan menurunkan surah al-Dhuhâ/93: 3.[42]

Dengan demikian, jelaslah bahwa kitab *Tarjumân al-Mustafîd* dalam banyak hal mengikuti tradisi tafsir al-Jalâlain, meskipun di sana sini terdapat beberapa unsur penambahan dan pengurangan. Fakta ini boleh jadi dapat mengurangi bobot orisinalitas tafsir 'Abd al-Rauf Singkel. Namun, sesungguhnya belum ada karya tafsir yang benar-benar orisinal, sebab setiap tafsir selalu ditulis berdasarkan atau minimal terinspirasi oleh karya-karya tafsir sebelumnya. Tafsir al-Baidhâwi, misalnya, banyak mengambil penjelasan dari al-Zamakhsyarî, dan tafsir al-Jalâlain sendiri sering merujuk kepada tafsir al-Khâzin.[43] Bahkan, kitab-kitab tafsir yang datang belakangan pun tidaklah sungguh-sungguh orisinal sebagai sumbangan pengarang. Karena itu, tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* akan lebih tepat dipahami dalam kerangka sebagai upaya untuk secara cepat memperkokoh landasar syariat di kalangan masyarakat awam sebelum mereka diberi pengetahuan tentang hakikat. Dalam pandangan 'Abd al-Rauf Singkel ilmu tafsir hanya sebagai ilmu lahir, yaitu ilmu yang digunakan sebagai sarana untuk mencapai ilmu batin yang sebenarnya, yaitu ilmu tasawuf.[44]

B. Tafsir *al-Mishbah*

1. Latar Belakang Penulisan

"Al-Qur'an al-Karim adalah Kitab yang oleh Rasul Saw. dinyatakan sebagai: "*ma`dubatullâh*" (Hidangan Ilahi)".[45] Ungkapan yang

[42] Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 201-203.

[43] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, h. 211; Muhammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufassirûn*, h. 161.

[44] Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 204.

[45] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), vol. I, h. v.

mengawali karyanya *Tafsir al-Mishbah* ini jelas sekali mengingatkan kita akan nasihat ayahnya, Abdurrahman Syihab, yang ditulis oleh Quraish Shihab di bagian pengantar bukunya *Membumikan al-Qur'an*, *"Al-Qur'an adalah jamuan Tuhan,* demikian bunyi sebuah hadits. Rugilah yang tidak menghadiri jamuan-Nya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya."[46] Jadi, pertama, Quraish Shihab bertolak dari kesadarannya bahwa al-Qur'an seharusnya dilihat sebagai "Hidangan Ilahi" atau "Jamuan Tuhan".

Pernyataan ini bersumber dari beberapa hadits Nabi:

1. *Musnad Ibn Abî Syaibah* (nomor 376):

حدثنا أبو معاوية ، عن الهجري ، عن أبي الأحوص ، عن عبد الله ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن هذا القرآن مأدبة الله ، فتعلموا من مأدبة الله ما استطعتم ، إن هذا القرآن حبل الله ، وهو النور المبين ، والشافع النافع، عصمة لمن يتمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يعوج فيقوم ، ولا يزيغ فيستعتب ، ولا تنقضي عجائبه ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، أتلوه فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف منه عشر حسنات ، أما إني لا أقول ألف ولام ، ولكن ألف عشرا، ولام عشرا

2. *Sunan al-Dârimî* (*Bâb fadhl man qara' al-Qur'ân*) (nomor 3370):

أخبرنا عبد الله بن خالد بن حازم حدثنا محمد بن سلمة حدثنا أبو سنان عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله قال : إن هذا القرآن مأدبة الله فخذوا منه ما

[46] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), h. 6.

استطعتم ، فإنى لا أعلم شيئا أصفر من خير من بيت ليس فيه من كتاب الله شيء، وإن القلب الذى ليس فيه من كتاب الله شيء خرب كخراب البيت الذى لا ساكن له.

3. *Majma' al-Zawâ'id wa Manba' al-Fawâ'id* (nomor 593):

وعن ابن مسعود أنه كان يقول: فعليكم بهذا القرآن فإنه مأدبة الله فمن استطاع منكم أن يأخذ من مأدبة الله فليفعل فإنما العلم بالتعلم.

Hadits di atas dengan redaksi yang berbeda juga ditemukan dalam *Sunan al-Dârimî* (no. 3378, 3386), *Musnad al-Bazzâr* (bagian *Musnad* 'Abdullâh ibn Mas'ûd, no. 2055), *al-Mustadrak* karya al-Hâkim (bagian *akhbâr fî fadhl al-Qur`ân jumlah*, no. 2040), *al-Mu'jam al-Kabîr* (no. 8642, 8646), dan *Ittihâf al-Khiyarah* (*bâb fadhl al-Qur`ân*, no. 5949).

Dalam ketiga konteks sampel hadits di atas, kata "hidangan" (*al-walîmah*, resepsi)[47]—di samping al-Qur'an sebagai "tali Allah" (*habl Allâh*) yang tidak dijadikan dasar pijakan filosofis oleh Quraish Shihab—merupakan metapor terhadap kandungan al-Qur'an, baik karena al-Qur'an berisi ajaran (doktrin) yang harus dipelajari maupun karena al-Qur'an memiliki efek psikologis yang menentramkan hati pembacanya. Dalam hadits lain riwayat Jâbir bin 'Abdullâh, kata "hidangan" juga bersifat metapor untuk ajaran.[48]

---

[47] Kata "مأدبة" bisa dibaca dengan *ma`dubah* atau *ma`dabah* dengan pengertian makna dan tingkat kefasihan bahasa yang sama. Namun, sebagai pakar bahasa membedakan kedua; yang pertama bermakna "hidangan" (*al-walîmah*, resepsi) dan yang kedua bermakna "pengajaran adab atau etika".

[48] Hadits tersebut berbunyi:

حدثنا محمد بن عبادة أخبرنا يزيد حدثنا سليم بن حيان وأثنى عليه حدثنا سعيد بن ميناء حدثنا أو سمعت جابر بن عبد الله يقول جاءت ملائكة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو نائم فقال بعضهم إنه نائم وقال بعضهم إن العين نائمة والقلب يقظان فقالوا إن لصاحبكم هذا مثلا فاضربوا له مثلا فقال بعضهم إنه نائم وقال بعضهم إن العين نائمة والقلب يقظان

Perumpamaan dalam sebuah undangan atau resepsi jamuan makan adalah bahwa orang yang datang menghadirinya memiliki kemungkinan dua. Pertama, ia hanya sekedar hadir mengabulkan undangan tersebut, melihat jamuannya, dan mengetahui kelezatan rasanya. Kedua, ia tidak hanya menghadiri jamuan tersebut, melainkan juga merasakan kelezatan rasanya. Klasifikasi ini yang sebagian mirip dengan 6 klasifikasi yang dibuat oleh Farid Esack dalam *The Qur'an: A Short Introduction* antara umat Islam yang awam, fanatik, dan kritis dengan kitab sucinya di satu sisi, dengan umat non-muslim yang mengkaji al-Qur'an baik sebagai pengamat partisipan, revisionis, atau hanya pencinta polemik di sisi lain.[49] Kelompok pertama dalam klasifikasi Quraish Shihab adalah kelompok pengkaji dan pengagum. Sedangkan, kelompok kedua adalah kelompok yang tidak hanya mengkaji dan mengagumi al-Qur'an, melainkan mengambil manfaat dari kandungannya. Atas dasar ini, Quraish Shihab melihat al-Qur'an dari dua sisi: segi *i'jâz* (kemukjizatan) al-Qur'an dan segi petunjuknya sebagai *hudan li*

فقالوا مثله كمثل رجل بنى دارا وجعل فيها مأدبة وبعث داعيا فمن أجاب الداعي دخل الدار وأكل من المأدبة ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار ولم يأكل من المأدبة فقالوا أولوها له يفقهها فقال بعضهم إنه نائم وقال بعضهم إن العين نائمة والقلب يقظان فقالوا فالدار الجنة والداعي محمد صلى الله عليه وسلم فمن أطاع محمدا صلى الله عليه وسلم فقد أطاع الله ومن عصى محمدا صلى الله عليه وسلم فقد عصى الله ومحمد صلى الله عليه وسلم فرق بين الناس

(*Shahîh al-Bukhârî*, hadits no. 6738)

[49] Contoh-contoh representasi enam kecenderungan ini adalah: (1) pencinta buta adalah kebanyakan orang awam, (2) pecinta terpelajar, seperti: Abul A'la al-Mawdudi, Amîn Ahsan Islahi, Husayn al-Thabathba'i, Husayn al-Dzahabî, al-Zarqânî (keduanya ulama Mesir), dan Abul Qâsim al-Khû'î, (3) pecinta kritis, seperti Abû Zayd (hermeneutika), Fazlur Rahman, Arkoun (linguistik-folosofis), dan Fuad Sezgin (literer), (4) kawan sang pencinta (= pengamat partisipan) yang menggunakan pendekatan *irenic* (simpatik), seperti Wilfred Cantwell Smith, William Graham, dan Kenneth Cragg (pendeta Anglikan), (5) pengelana (hanya mengejar fakta murni) seperti Wansbrough, Rippin, Christoph Luxenburg, Patricia Crone, dan Michael Cook, (6) pencinta polemik yang umumnya mempublikasikan pikiran-pikirannya di pamflet, brosur, dan internet seperti Daniel Pipes. (*The Qur'an: A Short Introduction*, terjemah Nuril Hidayah dengan judul *Samudera al-Qur'an* [Yogyakarta: DIVA Press, 2007], h. 13-25).

al-nâs.[50] Ada orang yang terkagum-kagum dengan kemukjizatan al-Qur'an dan berhenti di sana, tapi melupakan petunjuknya, sama dengan kelompok pertama yang hanya hadir dan mengagumi aroma masakannya, tapi lupa mencicipinya. Dimensi petunjuk, menurut Quraish Shihab, adalah *core* (inti) al-Qur'an, sedangkan dimensi *i'jâz* berfungsi menopang keotentisitasannya pesan yang di sampaikan dan muncul di sela-sela uraian tentang tujuan sesungguhnya al-Qur'an. Oleh karena itu, 4 cara al-Qur'an menjelaskan tujuannya (aqidah, syari'ah, dan akhlak), yaitu dengan (1) perintah memperhatikan alam raya, (2) memperhatikan pertumbuhan dan perkembangan manusia, (3) kisah-kisah sejarah untuk diambil pelajarannya, dan (4) janji dan ancaman (*wa'd* dan *wa'îd*) seperti yang dikemukakan oleh Mahmûd Syaltût, ditambahkan oleh Quraish Shibab bahwa "di celah-celah redaksi mengenai butir-butir tersebut, ditemukan mukjizat al-Qur'an" yang pada dasarnya meliputi tiga aspek: (1) ketelitian dan keidahan redaksinya, (2) "isyarat-isyarat" ilmiah (istilah ini digunakannya agar disadari bahwa *i'jâz 'ilmî* bukan tujuan, melainkan sarana menuju pesannya dan agar al-Qur'an tidak diperlakukan sebagai buku ilmu pengetahuan yang menggeser tujuannya semula) , dan (3) pembuktian hal-hal yang tidak diketahui, baik yang terjadi pada masa lalu maupun masa yang akan datang.[51]

Penekanan terhadap dimensi petunjuk (bukan sekadar penjelasan *i'jâz*) al-Qur'an inilah yang dikritik oleh al-Qur'an sendiri. Pertama, Qs. al-Baqarah/2: 78 "Di antara mereka ada *ummiyyûn,* tidak mengetahui kecuali hanya *amânîy"*. Menurut Ibn 'Abbâs, sasaran kritik al-Qur'an tersebut bukanlah terhadap ketidaktahuan sama-sekali tentang al-Qur'an—bahkan al-Qur'an justeru dihapal—melainkan terhadap ketidaktahuan atau ketidakpahaman akan

[50] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. ii.

[51] Pernyataan ini telah diuraikannya dalam *"Membumikan" al-Qur'an* (h. 61-62) dan ditegaskan kembali dalam kata pengantar untuk karyanya, *Tafsir al-Mishbah*, h. vii-viii.

pesan al-Qur'an. Kedua, Qs. al-Furqân/25: 30 "Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku/ umatku telah menjadikan al-Qur'an sesuatu yang *'mahjûra' "*.[52] Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, kata "*mahjûra"* memiliki pengertian-pengertian berikut: (1) tidak tekun medengarkan, (2) tidak mengindahkan halal dan haramnya, (3) tidak menjadikannya sebagai rujukan dalam hal *ushûl al-dîn* (prinsip-prinsip ajaran keimanan), (4) tidak berupaya memikirkan dan memahami apa yang dikehendaki oleh Allah swt yang menurunkannya, (5) tidak menjadikannya sebagai obat bagi semua penyakit-penyakit kejiwaan.[53]

Dengan menegaskan tujuan al-Qur'an tersebut, Quraish Shihab menginginkan al-Qur'an tidak hanya menjadi objek kajian ilmiah semata yang berhenti pada kognisi, melainkan al-Qur'an harus *fungsional* dan *hidup* di kalangan kaum muslimin sendiri karena tujuan diturunkannya semula memang sebagai petunjuk (*hudan li al-nâs*). Dengan dasar pemikiran seperti ini, ia kemudian memandang perlu ditulis tafsir yang lebih rinci (bukan sekadar pengantar umum, seperti *Major Themes of the Qur'an* Fazlur Rahman atau *Ilâ al-Qur'ân al-Karîm* Mahmûd Syaltût) dan dihidangkan menarik dengan menghilangkan kerumitan analisis kebahasaan seperti kosa-kosa kata (*mufradât*), dengan bahasa yang mudah dimengerti, simpel, tidak terlalu akademis, sehingga menarik minat.

Dengan kesadaran seperti itu, Quraish Shihab menulis *Tafsir al-Mishbah* yang diharapkan menjembatani kesenjangan kedua pihak dari kaum muslimin dalam memahami al-Qur'an. *Pertama*, kelompok akademis. Berdasarkan pengalamannya ketika pada tahun 1997 Pustaka Hidayah menerbitkan karyanya, *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm*, pembahasan ayat yang terlalu akademis men-

[52] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. vi.

[53] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. vii.

jadikan pesan-pesan al-Qur'an sebagaimana layaknya "hidangan" tidak bisa "dihidangkan" secara cepat dalam waktu relatif singkat. Dalam buku tersebut, ada 24 surah yang ditafsirkan ayat per ayat dengan metode *tahlîlî*. Penekanan uraiannya adalah pada pengertian kosa kata dan ungkapan-ungkapan al-Qur'an dengan merujuk kepada pandangan para pakar bahasa, kemudian makna kosa kata tersebut dijelaskan maknanya dalam konteks kalimat yang digunakan dalam al-Qur'an. Kelemahan cara menghidangkan tafsir seperti ini adalah pengulangan yang membosankan, terutama jika kosa kata yang digunakan dalam suatu surah memiliki kesamaan pada surah lain. Pemaparan kosa kata dan kaedah tafsir dengan porsi yang banyak tersebut dipengaruhi oleh metode pengajaran tafsir di perguruan tinggi. Pembahasan yang bertele-tele menjadikan orang kebanyakan tidak tertarik. [54]

Kedua, kelompok awam (mayoritas kaum muslimin) yang hanya terbiasa dengan ritual membaca ayat-ayat al-Qur'an tertentu saja, seperti *Yâsîn, al-Wâqi'ah*, dan *al-Rahmân*, tapi tidak diiringi dengan pemahaman yang benar. Bahkan, kesalahpahaman tersebut semakin menjadi umum karena hanya membaca buku-buku yang menjelaskan keutamaan-keutamaan (*fadhâ'il*) membaca surah tersebut.[55] Apa yang dikritik oleh Qurasih Shihab di sini adalah pola keberagamaan yang ritualitistik, bahkan magik, yang memperlakukan al-Qur'an layaknya hanya sebagai kitab magik, bukan kitab suci yang memuat hidayah yang menjadi tujuan esensial diturunkannya al-Qur'an.

Dengan latar belakang seperti ini, jelas bahwa *Tafsîr al-Mishbah* dimaksudkan untuk menjembatani kedua kelompok tersebut, yaitu dengan menghidangkan bahasan tafsir yang tidak terlalu akademis, rumit, dan bertele-tele, namun tetap memenuhi unsur-unsur validitas kebenaran dengan mengemukakan argumen-

[54] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. ix.

[55] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. ix-x.

argumen dalam bahasa yang mudah dimengerti sehingga bisa diminati oleh kalangan intelektual dan kebanyakan kaum muslimin.

Tafsir ini mulai ditulis di Cairo ketika ia menjadi duta besar di sana pada hari Jum'at, 18 Juni 1999 M (4 Rabi'ul Awwal 1420 H) dan selesai ditulis pada tahun 2004. Edisi pertama volume 1 yang berisi tafsir surat al-Fâtihah dan al-Baqarah terbit pada Nopember 2000 M (Sya'ban 1421 H).

Nama "*al-Mishbah*", meski tidak pernah dijelaskan oleh penulisnya mengenai alasan pemilihannya, diperkirakan memiliki hubungan historis dan fungsional dengan pemikiran dan aktivitas sebelumnya. Pada tahun 1990-1993 ia menjadi pengasuh rubrik "Pelita Hati" di harian *Pelita* yang terbit di Jakarta. Rubrik tersebut yang kumpulan artikelnya diterbit oleh Mizan pada tahun 1994 menjadi buku, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, berisi tujuh persoalan: cara memahami petunjuk agama, taqdir tuhan, shalat, potensi ruhaniah manusia, masalah-masalah umum di sekitar kita, kecendekiawan dan kepemimpinan, serta memahami kesatuan sumber agama. Masalah-masalah tersebut adalah masalah yang aktual yang muncul di masyarakat. Seperti diuraikannya di buku ini, agama sebagai bimbingan adalah seperti cahaya ilahi yang dibutuhkan oleh manusia, karena hati manusia (sebagaimana dalam bahasa Arab disebut *qalb* bermakna berubah-ubah) mengalami bolak-balik, berubah-ubah. Agama memang seperti lentera yang membimbing hati manusia yang sering berubah-ubah tersebut agar konsisten di jalan ketaatan.[56] Buku tersebut menjadi *best seller* dan dicetak beberapa kali. Pengalaman yang sangat membekas ini dan pandangan filosofisnya tentang agama sebagai sesuatu yang harus menjadi penerang (pembimbing), mungkin menyebabkan Quraish Shihab memilih nama ini, karena kata "*al-mishbâh*" adalah padanan Arab untuk "pelita" dan "lentera". Sepulangnya di Indonesia dari Cairo sebagai duta besar, ia men-

[56] M. Quraish Shihab, *Lentera Hati* (Bandung: Mizan, 1994), h 7.

dirikan Yayasan Lentera Hati yang menaungi Pusat Studi al-Qur'an. Dengan demikian, pilihan nama ini, tidak hanya pengalaman sejarah, tapi memiliki makna fungsional.[57]

2. Metode Penafsiran

Sebelum membahas metode penafsiran yang diterapkannya, kita perlu meletakkan pemikiran Quraish Shihab di tengah arus pemikiran-pemikiran lain yang kemungkinan membentuknya. Pemikiran Quraish Shihab, sang "*the living encyclopaedia of the Qur'an*" (ensiklopedi hidup al-Qur'an), meminjam istilah Komaruddin Hidayat,[58] ini selain dipengaruhi faktor psikologis, karena ia adalah seorang kiyai yang melaksanakan tugas atas panggilan jiwa, dan faktor formal edukatif, karena ia lulusan dari lembaga pendidikan Universitas al-Azhar di mana ia menyelesaikan pendidikan S1, S2, dan S3 yang tentu saja berpengaruh kepada pembentukan intelektualitasnya, juga faktor proses sosialisasi keluarga dan internalisasi pemahaman al-Qur'an yang digeluti sangat mungkin sangat berpengaruh. Petuah keagamaan ayah, Abdurrahman Syihab, yang diabadikan Quraish Shihab di bagian pengantar bukunya, *"Membumikan" al-Qur'an*, membuktikan keterpengaruhan itu, yaitu:

> Aku akan palingkan (tidak memberikan) ayat-ayat-Ku kepada (*sic*, dari) mereka yang bersikap angkuh di permukaan bumi….(QS. 7: 146).[59]

---

[57] Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab, *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. xix, no. 2, 2002, h. 176-177. Namun, di sini Hamdani Anwar menjelaskan bahwa Quraish Shihab menjadi pengasuh rubrik tersebut pada tahun 1980-an. Mungkin, yang dimaksud penulis adalah tahun 1980-an, dengan tanpa menyebut tahun secara tepat, sebagai tahun di mana Quraish Shihab baru diminta untuk menjadi pengasuh rubrik tersebut. Sedangkan, faktanya rubrik tersebut diasuh pada tahun 1990-1993.

[58] Komaruddin Hidayat, "Membaca Sosok Quraish Shihab", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Ciputat, Jakarta, h. 2.

[59] Ayat ini berisi perintah untuk bersikap rendah, termasuk ketika menafsirkan al-Qur'an. Ketika Quraish Shihab bermakasud ingin menulis tafsir dengan metode

"Al-Qur'an adalah jamuan Tuhan," demikian bunyi sebuah hadits. Rugilah yang tidak menghadiri jamuan-Nya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya.

"Biarkan al-Qur'an berbicara (*istanthiq al-Qur`ân*)," sabda 'Alî ibn Abî Thâlib. "Bacalah al-Qur'an seakan-akan ia diturunkan kepadamu," kata Muhammad Iqbal. "Rasakanlah keagungan al-Qur'an, sebelum kau menyentuhnya dengan nalarmu," kata Syaikh Muhammad 'Abduh. "Untuk mengantarkanmu mengetahui rahasia ayat-ayat al-Qur'an tidaklah cukup kau membacanya empat kali sehari," seru Mawdudi.[60]

Dengan internalisasi keluarganya, pemikiran tafsir Quraish Shihab jelas dipengaruhi, di samping patokan ayat dan hadits, oleh pemikiran 'Alî bin Abî Thâlib tentang "ide teks al-Qur'an yang berbicara" (*nâthiqiyyat al-nash*), Muhammad Iqbal, Muhammad 'Abduh, dan Abul A'la al-Mawdudi. Statemen 'Alî "*istanthiq al-Qur'ân*", menurut Quraish Shihab, lebih terwakili dengan menerapkan metode tematik (*mawdhû'î*) karena alasan bahwa

"Pesan ini, antara lain, mengharuskan penafsir untuk merujuk kepada al-Qur'an dalam rangka memahami kandungannya. Dari sini lahir metode *mawdhû'îy* di mana mufassirnya berupaya menghimpun ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai surah dan yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian, penafsir membahas dan menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut sehingga satu kesatuan".[61]

---

tematik (*mawdhû'î*), sebuah metode yang tidak gampang untuk diterapkan karena mengharus bahwa ayat-ayat yang dikumplukan benar-benar mewakili tema yang akan dibahas untuk sebuah kajian yang diharapkan menghasilkan konsep al-Qur'an, Prof. Mohammed Arkoun berpesan kepada Quraish Shihab melalui Soecipto Wirosardjono agar ia rendah hati. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1997),, h. xiv; Rif'at Syauqi Nawawi, "Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. dalam Bidang Tafsir dan Teologi", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Ciputat, Jakarta, 28 September 1996, h. 6.

[60] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 14.

[61] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 87. Penerapan metode *mawdhû'î* yang paling bisa mewakili metode mengajak al-Qur'an berbicara sebagaimana ditawarkan 'Alî, menurut Quraish Shihab, juga karena penafsir yang menerapkan metode *mawdhû'î* "mengundang" al-Qur'an untuk berbicara

Meski ide 'Alî tentang teks al-Qur'an berbicara tersebut disambut dengan pengembangan metode *mawdhû'î* di tangan Syaltût, Ahmad Sayyid al-Kumî, dan al-Farmâwî.[62] Akan tetapi, 'Alî sendiri yang perkataannya dikatakan bersumber dari *Nahj al-Balâghah* melihat secara seimbang antara "teks berbicara" (objektivitas teks) dan "teks diam" (subjektivitas, teks tidak berbicara kecuali 'dijadikan berbicara' oleh penafsir dengan media lain di luar teks, seperti nalar). Sebagaimana dikutip dari *Nahj al-Balâghah* oleh Syaikh Ahmad al-Bahrânî dalam *al-Ta`wîl: Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm*, 'Ali mengatakan selengkapnya sebagai berikut: "ajaklah al-Qur'an berbicara sendiri, tapi ia tidak akan berbicara sendiri, melainkan kuberitahukan kepadamu tentangnya" (*istanthiqû al-Qur`ân, wa lan yanthiqa, lâkin ukhbirukum 'anhu*). Di satu sisi, teks bisa berbicara melalui pemahaman media bahasa, karena "kitab Allah (al-Qur'an)...salah satu bagiannya bisa berbicara dengan memahami bagian yang lain" (*kitâb Allâh yunthiqu ba'dhuhu ba'dhan*). Akan tetapi, pemahaman objektif melalui teks yang merupakan "ide tentang teks berbicara" (*nâthiqiyyat al-nashsh*) tersebut juga diiringi oleh peran *mufassir* yang menjadikan teks itu bisa berbicara. "Kitab suci al-Qur'an tidak akan berbicara dengan lisan/ bahasa (sebagaimana manusia). Oleh karena itu, mesti ada para "penerjemahnya" (penafsir). Al-Qur'an hanya menjadi berbicara karena dijadikan berbicara oleh manusia (ahli, mufasir)" (*lâ yanthiq bi lisân, wa lâ budda lahu min tajumân, wa innamâ yanthiq 'anhu al-rijâl*).[63]

---

secara langsung menyangkut problem yang dihadapi oleh masyarakatnya. Melalui judul yang ditetapkan, sang penafsir dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terlintas dalam benaknya dan dengan demikian seperti mempersilakan al-Qur'an berbicara. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an,* h. xiii-xiv.

[62] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 74.

[63] Sebagaimana dikutip oleh Shekh Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta'wîl: Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm* (t.t.: Dâr al-Ta'wîl li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1999), h. 41. Ide tentang "teks berbicara" sebagaimana dikemukakan oleh 'Alî bin Abî Thâlib tersebut dikatakan dipahaminya dari QS. 45: 29.

Apa yang dikemukakan oleh ‘Alî tentu saja tidak sama persis dengan metode *mwdhû’î* yang memang baru dikembangkan belakangan oleh generasi sesudah dengan dianggap sebagai cikal-bakal metode ini, karena menguatkan pentingnya tafsir ayat dengan ayat, oleh kalangan penulis baik Syî’ah maupun Sunni. Namun, jelas ada perbedaan antara apa yang dimaksud oleh ‘Alî dengan perkembangan belakangan. Meski al-Qur’an bisa berbicara, tapi ‘Alî juga mengingatkan peran penafsir, karena ia juga menegaskan “*multi-face*” atau dikenal dengan polisemi (*wujûh*) al-Qur’an yang membuka subjektivitas berbagai pandangan:

لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمال ذو و جوه، تقول و يقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا.[64]

> Janganlah kamu membantah mereka (Khawârij) dengan menggunakan al-Qur’an, karena al-Qur’an memiliki kemungkinan dipahami dengan beberapa makna, memiliki banyak aspek. Kamu mengatakan dari satu sisi, tapi mereka juga bisa mengatakan dari sisi lain. Tapi, debatlah mereka dengan menggunakan sunnah, karena dengan cara itu mereka tidak akan menemukan jalan untuk menghindar.

Memang, ‘Alî adalah figur sahabat yang dianggap memiliki otoritas keilmuan yang dipegangi, tidak hanya di kalangan Syî’ah, melainkan juga Sunni. Perujukan Abdurrahman Syihab kepada otoritas ‘Alî yang sumbernya tidak disebut di beberapa tulisan Quraish Shihab tentang ide teks berbicara tersebut yang kemudian dihubungkan dengan metode *mawdhû’î* yang sesungguhnya tidaklah persis sama menunjukkan keterikatan intelektual dan hingga batas tertentu mungkin emosional dari ayahnya dengan figur ini.

Keterpengaruhan Quraish Shihab dengan pemikiran ‘Abduh, Iqbal, dan Mawdudi seperti tampak dalam kutipan sebelumnya lebih tepat umumnya disebut sebagai “adab penafsir” (*âdâb al-*

---

[64] Al-Syarîf al-Râdhî, *Nahj al-Balâghah*, (Beirut: Mu’assasat al-A’lamî li al-Mathbû’ât, 1993), juz 3, h. 622-623.

mufassir) untuk tidak memastikan kebenaran penafsiran (pemahaman) yang diperolehnya, seperti halnya, tegas Quraish Shihab, Immanuel Kant menunjukkan lemahnya argumen logika untuk membuktikan wujud Tuhan, melainkan dengan kesadaran jiwa. Dengan penjelasan seperti ini, Quraish Shihab mengangkat "adab penafsir" setingkat lebih tinggi menjadi "metode tafsir", karena kerendahan hati penafsiran yang umumnya dipandang hanya sebagai adab dianggap sebagai pencarian kebenaran dalam tafsir. Ketiga tokoh yang dikutip pandangannya tentang cara memahami al-Qur'an oleh Quraish Shihab, tentu saja, adalah tokoh-tokoh yang menegaskan pentingnya dimensi spiritualitas dalam Islam, terutama pada Iqbal.

Keterpengaruhan internalisasi dan sosial di tengah milleu Quraish kemudian disambut dengan keterpengaruhannya dengan formal edukatifnya ketika ia menulis disertasi tentang karya Ibrâhîm bin 'Umar yang mengatakan "Saya terkadang duduk termenung, duduk berbulan-bulan, hanya untuk mengetahui hubungan antara satu ayat dengan ayat yang lain". Al-Biqâ'î sebagai pengusung metode *munâsabah,* yang kemudian disebut dengan "metode korelasi", sebenarnya menegaskan bahwa metode memahami al-Qur'an tidak hanya merupakan sebuah pengembaraan rasional murni memahami ayat, melainkan juga sebuah metode intuitif-batini, sebagaimana juga halnya sebaliknya. Figur al-Biqâ'î sama-sama mempunyai pengaruh terhadap Qurasih Shihab dengan 'Abdullâh Darrâz, penulis *al-Naba` al-'Azhîm*, yang pernah mengatakan:

> Apabila Anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi, bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (Ayat-ayat al-Qur'an) bagaikan intan; setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda

dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.[65]

Di samping faktor psikologis, faktor internalisasi dan sosialisasi keluarga, serta faktor formal edukatif, konteks sosio-politik Indonesia sendiri juga berpengaruh. Keterkaitan Quraish Shihab dengan politik tentu saja tidak bisa dilihat sebagai "politisi" murni, melainkan keterkaitannya secara insidental dengan beberapa moment politik penting di tanah air. Ia adalah salah seorang anggota dewan pakar Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), sebuah organisasi keagamaan yang didirikan oleh B. J. Habibie yang menjadi "tangan kanan" Soeharto ketika itu. Oleh karena itu, ICMI bisa dilihat dalam konteks seperti ini sebagai perpanjangan Golkar yang menjadi kendaraan sukses beberapa kali bagi Soeharto untuk sukses menjadi presiden. Menurut William Liddle, ICMI bisa dianggap sebagai strategi Soeharto untuk memperoleh dukungan suara dari umat Islam pada pemilu 1997.[66]

Begitu juga, kedekatannya sebagai penasihat spiritual dengan keluarga Cendana terlihat jelas dalam acara-acara keagamaan, terutama ketika acara *tahlîl* memperingati meninggalnya Ibu Tien Soeharto. Tidak hanya doa dan nasihat keagamaan yang dipanjatkan, Quraish Shihab juga menguraikan beberapa tafsir ayat al-Qur'an dalam konteks *husn al-khâthimah* (akhir yang baik) kematian Ibu Tien.

Meski tafsir Quraish Shihab dianggap diam terhadap keadaan politik buruk pada masanya, yang diilustrasikan dengan sampel tafsir ayat-ayat al-Qur'an pada moment acara *tahlîl* Ibu Tien. Namun, faktor politik belum merupakan faktor dominan yang mempe-

---

[65] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 16.

[66] R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", dalam *Journal of Asian Studies*, No. 3, Agustus 1996, h. 612-634 sebagaimana dikutip Eva F. Nisa, "Non-muslims in the Qur'an...", h. 9.

ngaruhi tafsirnya. Hampir semua bangunan tafsir Quraish Shihab tampak dipengaruhi oleh millieu paling sempit, yaitu keluarganya pada lapisan awal, faktor psikologis dan formal edukatif pada lapisan kedua, dan politik dalam batas tertentu pada lapisan paling luar. Faktor pertama dan kedua adalah faktor yang tampak dominan dibandingkan faktor ketiga. Dengan pelapisan tersebut, kita mengasumsikan faktor-faktor dominan dan tidak dominan mempengaruhi tafsirnya.

Unsur-unsur metodologis penafsiran Quraish Shihab bisa dijelaskan sebagai berikut:

a. *Tujuan (Tema Pokok) Surah Sebagai Ide Utama.*

Cara memandang dan menempatkan al-Qur'an sebagai "jamuan tuhan" memiliki pengaruh dalam pemilihan metodologi, karena dengan dasar filosofis ini akan diarahkan ke mana cara pembacaan dan pemahaman al-Qur'an. Jika setuju, kita bisa mengatakan bahwa status ontologis (*ontological status*) tentang bagaimana penggambaran sesungguhnya kitab suci al-Qur'an itu di mata penafsirnya akan menentukan pilihan dasar epistemologis (*epistemological foundations*) tentang pilihan-pilihan metode, sumber, maupun ukuran kebenaran. Tampaknya, menurut Quraish Shihab, "jamuan tuhan" tersebut akan lebih tepat "dihidangkan" dalam bentuk metode tematik persurah (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*) jika pilihan penafsiran adalah penafsiran seluruh ayat al-Qur'an berdasarkan runtut *mushhaf* (*al-tartîb al-mushhafî*). Metode ini bertolak dari penelisikan apa yang dalam surah yang merupakan tujuan atau ide utama (*main idea*) surah.

Dalam pengantar *Tafsir al-Mishbah*nya, Quraish Shihab menjelaskan sebagai berikut:

> Dalam konteks memperkenalkan al-Qur'an, dalam buku ini penulis berusaha dan akan terus berusaha menghidangkan bahasan setiap surah pada apa yang dinamai tujuan surah, atau tema pokok surah.

> Memang, menurut para pakar, setiap surah ada tema pokoknya. Pada tema itulah berkisar uraian ayat-ayatnya. Jika kita mampu memperkenalkan tema-tema pokok itu, maka secara umum kita dapat memperkenalkan pesan utama setiap surah, dan dengan memperkenalkan ke 114 surah, kitab suci ini akan dikenal lebih dekat dan mudah.[67]

Metode memahami ayat ini bertolak dari asumsi bahwa memahami pesan ayat adalah dengan menangkap tujuan atau tema pokok yang dalam dalam surat (*ahdâf al-sûrah, maqâshid al-sûrah*), poros atau tema sentral surah (*mihwar al-sûrah*), atau ide utama (*main idea*) di mana ide-ide lain "berpusat" ke sana. Sebagian penulis menyebut metode ini sebagai "*purposive exegesis*"[68] (tafsir berpusat pada tujuan surah). Pencarian tujuan atau tema pokok kini banyak dilakukan beberapa penulis tafsir, seperti *Sûrat al-Isrâ` wa al-Ahdâf allatî Turmâ Ilayhâ* karya Sayyid Muhammad 'Alî al-Namir[69] dan seri *Min Mawdhû'ât Suwar al-Qur`ân al-Karîm* karya 'Abd al-Hamîd Mahmûd Thahmâz.[70]

Metode ini sebenarnya tidaklah baru dan memiliki akar yang kuat dalam karya al-Biqâ'î (w. 885 H/ 1480 M), tokoh yang karyanya *Nazhm al-Durar* dikaji oleh Quraish Shihab dan juga ditemukan dalam Muhammad al-Thâhir ibn Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang menjadi salah satu rujukan *Tafsir al-Mishbah*. Al-Biqâ'î adalah tokoh di mana pemikiran-pemikiran para ulama tafsir tentang pentingnya metode penafsiran al-Qur'an melalui korelasi

---

[67] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. ix.

[68] Muhammadiyah Amin dan Kusmana, "Porpusive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: the Institute of Ismaili Studies, 2004), h. 67-84. Tulisan ini ingin membedakan antara dua istilah, yaitu "*porpusive exegesis*" dengan "*thematic interpretation*". Yang terakhir adalah padanan *al-tafsîr al-mawdhû'î*. Sedangkan, istilah pertama tidak diuraikan dengan jelas. Menurut penulis, istilah ini lebih dekat dengan *al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah* yang titik-tolaknya adalah pelacakan tujuan sentral surah sebagai langkah awal.

[69] (Jeddah: Dâr al-Mathbû'ât al-Hadîtsah, 1988).

[70] (Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: Dâr al-Syâmiyyah, 1998).

(*munâsabah*)[71] ayat dan surah mencapai titik kulminasi.[72] Ibn 'Asyûr juga pernah mengatakan, "Atas dasar inilah (bahwa susunan ayat al-Qur'an adalah berdasarkan petunjuk Nabi), maka prinsip yang berlaku pada ayat al-Qur'an adalah adanya keserasian/keterkaitan dalam hal tujuan antara suatu ayat dengan sesudahnya, atau ketika terjadi perpindahan dan yang semisalnya dari segi pembicaraan yang sebenarnya terikat kuat dan saling berhubungan".[73] Ibn Asyûr sendiri menyempurnakan uraian-uraian tentang *munâsabah* al-Biqâ'î yang menurutnya belum memuaskan.[74] Ide tentang pentingnya analisis *munâsabah* lebih jelas lagi bertemu dengan ide tentang pentingnya analisis tujuan atau tema pokok surah pada Syaltût.

Metode menafsirkan al-Qur'an dengan memahami tujuan atau tema pokok surah memiliki hubungan logis dengan pemikiran tentang *munâsabah* karena *munâsabah* bertolak dari keyakinan bahwa sistematika al-Qur'an dalam surah-surah dan ayat-ayatnya memiliki koherensi, tidak kontradiktif, karena ada ide utama yang menghubungkan secara logis dan koheren tema-tema yang tampak bergeser dari ayat ke ayat atau dari surah ke surah. Keyakinan bahwa sistematika al-Qur'an adalah memiliki kemukjizatan (*mu'jiz*) menjadi dasar teologis ide *munâsabah*.

---

[71] Al-Biqâ'î mengidentikkan ilmu tentang *munâsabah* dengan ilmu tentang hubungan logis dalam komposisi ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an (*'ilm 'ilal al-tartîb*). Ilmu ini didefinisikan sebagai berikut:

فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه, و هو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعانى لما اقتضاه من الحال, و تتوقف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها.

(Al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar* [Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th], juz I, h. 5-6)

[72] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an,* h. 112.

[73] Ibn Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah li al-Nasyr, 1984), juz I, h. 79.

[74] Ibn Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, juz I, h. 8.

Jika kita lacak lebih dalam perkembangannya, akar pemikiran ini selain pada al-Biqâ'î, Ibn Asyûr, dan Syaltût sebenarnya juga berkembang dalam karya-karya tentang pentingnya *nazhm* (keserasian susunan antara ungkapan dan makna yang berjalin-berkelindan) al-Qur'an dalam memahami *i'jâz*nya, semisal pada Abû Sulaymân Hâmd ibn Muhammad al-Khaththâbî (319-388/ 931-998), Abu Bakr Muhammad ibn al-Thayyib al-Bâqillânî (338-403/ 950-1013), Abû Bakr 'Abd al-Qâhir ibn 'Abd al-Rahmân al-Jurjânî (w. 471/1078), dan Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî. Belakangan, hal ini menguat dalam tulisan-tulisan modern seperti pada al-Mawdûdî, Muhammad Mahmûd Hijâzî, dan Fazlur Rahman. Bahkan, Rahman mengatakan bahwa al-Qur'an memiliki sebuah "*cohesive outlook on the universe and life*", "*a definite weltanschauung*", dan "*its teaching has 'no inner contradictions' but coheres as a whole*".[75] Farâhî dan Ishlâhî bahkan lebih jelas lagi mengemukakan idenya tentang pemahaman *nazhm* al-Qur'an melalui apa yang disebutnya sebagai "pilar" (*'amûd*) surah yang secara esensial tidak memiliki perbedaan dengan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh Quraish Shihab. Menurut Farâhî, setiap surah al-Qur'an memiliki suatu tema pengendali yang disebut dengan *'amûd*. Kata *'amûd* (secara harfiah bermakna: poros pilar atau tiang) adalah pusat bagi suatu surah, dan semua ayat dalam surah tersebut berkitar di sekelilingnya. Dalam upaya untuk menemukan kesatuan suatu surah, perhatian sentral Farâhî tertuju pada bagaimana membatasi *'amûd* surah. Beberapa kali membaca surah dapat membantu dalam menandai point-point tertentu di mana pergantian tema jenis tertentu muncul di dalamnya, sehingga dengan demikian dapat membuat bagian-bagian untuk mengklasifikasi surah-surah.[76] Setiap bagian

[75] Lihat uraian tentang hal ini dalam Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 1.

[76] Mungkin ada surah-surah (seperti QS. 103, 108, 111, dan 112) yang terlalu pendek dan "monolitik" untuk dibuat pembagian ke dalam bagian-bagian tertentu.

dipelajari secara hati-hati sampai suatu ide utama (*main idea*) tampak muncul dan bisa menyatukan ayat-ayat yang dihimpun dalam bagian tersebut. Selanjutnya, upaya yang dilakukan adalah menemukan ide besarnya (*master idea*) yang menaungi ide-ide utama yang terkandung dalam semua bagian secara satu persatu sehingga dapat dimasukkkan ke dalamnya dan di mana ide besar tersebut dikembangkan secara logis dalam surah tersebut sesuai dengan bagaimana isi surah tersebut dari bagian awal hingga bagian akhir. [77]

Cara Quraish Shihab dalam menemukan tujuan atau tema-tema pokok surah, meski secara metodologis diadopsi dan dikembangkannya dari al-Biqâ'î dan lebih aplikatif dari Mahmûd Syaltût, tapi ternyata dalam penerapannya lebih mirip dengan metode Farâhî dan Ishlâhî dalam menemukan "pilar" (*'amûd*) surah, yaitu dengan menandai point-point tertentu di mana pergantian tema jenis tertentu muncul di dalamnya, sehingga dengan demikian dapat membuat bagian-bagian untuk mengklasifikasi surah-surah. Bentuk kongkretnya adalah membagi surah menjadi kelompok-kelompok ayat, misalnya: 1-7, 8-16, 17-20 dengan masing-masing tema yang saling terkait dan berpusat pada ide utamanya.

b. Metode *Mawdhû'î* Model Syaltût (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*)

Sesuai dengan dengan metode menafsirkan ayat dengan menjeaskan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh

[77] Farâhî mendefinisikan *'amûd* sebagai "sesuatu yang memadukan tema-tema yang ada dalam suatu wacana" (*jimâ' mathâlib al-khithâb*). *'Amûd* adalah "arah utama suatu wacana" (*marjâ' al-kalâm*), "tesis dasar" (*mahshûl*), dan "tujuan dasar" (*maqshûd*) dalam suatu surah. Akan tetapi, suatu *'amûd* bukanlah "sesuatu yang mencakup kesatuan dalam pengertian yang masih umum" (*jâmi' 'âmm*), melainkan "prinsip yang sifat bisa menyatukan dan menentukan yang spesifik" (*jâmi' amr khâshsh*). Begitu juga, *'amûd* harus merupakan salah satu di antara hal-hal yang "universal" (*al-umûr al-kulliyyah*), yaitu tema-tema atau hal-hal yang terlepas dari batasan waktu dan ruang. *'Amûd* adalah kunci dalam memahami suatu surah.

Quraish Shihab, dalam konteks peristilahan *'ulûm al-Qur`ân*, metode yang diterapkan tersebut adalah metode tematik (*mawdhû'î*) bentuk pertama di antara dua bentuk *mawdhû'î*,[78] yaitu: metode *mawdhû'î* sebagai "penafsiran menyangkut suatu surah al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus, serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka-ragam dalam surah tersebut antara satu dengan lainnya, sehingga kesemua persoalan tersebut kait-mengait bagaikan satu persoalan saja."[79] Metode ini layaknya menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surah saja. Misalnya, surah al-Baqarah, Ali 'Imrân, dan Yâsîn. Nama surah, selama bersumber dari keterangan Nabi, biasanya dijadikan titik-tolak penjelasan kandungan

'Amûd juga adalah apa yang memberi identitas terhadap suatu surah. Farâhî menulis "...ketika tema suatu kalâm berhubungan dengan atau berorientasi ke *'amûd* yang sama, dan kalâm tersebut menjadi padu, maka *kalâm* tersebut mendapatkan identitas khususnya." Dengan demikian, *'amûd* tampaknya memiliki lima karakteristik. Pertama, *'amûd* memiliki sentralitas (keterpusatan), yaitu adanya tema suatu surah yang menjadi tempat berhimpunnya semua tema yang lain, sedangkan tema sentral sendiri tidak bisa lagi diperkecil. Kedua, memiliki aspek yang kongkret, yaitu bahwa *'amûd* harus merupakan tema yang kongkret, bukan hal-hal seperti nada atau keadaan jiwa. Ketiga, memiliki aspek yang membedakan dengan yang lain, yaitu *'amûd* suatu surah harus berbeda dengan *'amûd* surah yang lain. Keempat, harus sesuatu yang universal yang berarti bahwa perintah-perintah yang sifatnya spesifik (*ahkâm*) tidak bisa menjadi *'amûd,* meskipun bisa menjadi ilustratif bagi *'amûd*. Kelima, memiliki nilai hermeneutis, yaitu menyediakan point mendasar yang dapat dijadikan rujukan dalam suatu surah dan semua tema dan pemikiran yang terkandung dalam surah tersebut harus bisa dijelaskan dengan merujuk kepadanya. Dalam satu ungkapan, bisa dikatakan bahwa *'amûd* adalah tema yang secara hermeneutis penting yang memiliki karakteristik sentralitas, bersifat kongkret, berbeda, dan universalitas. Lihat lebih lanjut Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 2.

[78] Bentuk kedua metode *mawdhû'î* adalah yang umumnya dikenal, yaitu menghimpun ayat-ayat al-Quran yang membahas masalah tertentu dari berbagai surah al-Qur'an, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasan. Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Kairo: al-Hadharat al-'Arabiyyah, 1977).

[79] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an,* h. 117.

utamanya. Surah al-Kahfi, misalnya, yang bermakna leksikal "goa" mengandung makna sebagai tempat perlindungan sekelompok pemuda yang menghindar dari kekejaman penguasa zamannya. Dengan metode analogi, makna fisikal "goa" sebagai tempat perlindungan tersebut ditransfer sebagai makna abstrak, yaitu bahwa surah tersebut dapat memberi perlindungan bagi yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Dengan transfer semantik makna seperti itu, "perlindungan" kemudian menjadi semacam "tema payung" yang menaungi tema-tema di beberapa bagian surah itu, dan dari sini uraian setiap ayat atau kelompok ayat diupayakan dikaitkan dengan dengan makna perlindungan tersebut.[80]

Metode ini bukanlah sesuatu yang baru, tidak sebagaimana dinyatakan oleh Hamdani Anwar.[81] Mahmûd Syaltut, sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Quraish Shihab, telah menerapkan metode ini dalam tafsirnya, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*.[82] "Unit topikal" (*al-wahdat al-mawdhû'iyyah*) yang menjadi dasar kerja metode ini juga pernah sebelumnya dikemukakan oleh Mahmûd Muhammad al-Hijâzî dan ide yang sama juga dikemukakan oleh Farâhî yang kemudian dikembangkan oleh Ishlâhî dengan istilah "surah sebagai unit" atau "unit surah".[83] Akan tetapi, di antara tokoh-tokoh ini, tentu saja, Syaltût yang berpengaruh langsung terhadap tafsir Quraish Shihab karena latarbelakang pendidikannya di al-Azhar dan intensitas pergumulannya dengan pemikiran Syaltût. Selain Syaltût, 'Abduh pada awal abad ke-20 M telah memebrian

---

[80] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an,* h. xii-xiii. Contoh ini persis seperti apa yang dikemukakan oleh Mushthafâ Muslim dalam *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 1997), h. 179.

[81] Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Mishbah* Karya M Quraish Shihab", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. XIX, no. 2, 2002, h. 184.

[82] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an,* h. 117.

[83] Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, bab 3.

perhatian terhadap "kesatuan uraian surah". Menurutnya, tidak tepat menafsirkan suatu ayat terlepas atau jauh dari kandungan ayat sebelumnya, karena ayat-ayat suatu surah saling berkaitan. Murid dan sahabatnya, Rasyîd Ridhâ memiliki pandangan yang sama. Ia memilah-milah, kemudian menghimpun sekian ayat yang ditafsirkan dalam kelompok tersendiri, lalu menghubungkan dengan kelompok lain. Ia merngakum pokok-pokok masalah walaupun keterkaitan pokok-pokok masalah tersebu uraiannya belum terlalu jelas dengan tema surah. 'Abdullâh Darrâz juga berpandangan bahwa suatu surah al-Qur'an merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan. Uraian bagian-bagiannya yang *juz'î*, walaupun turun dalam waktu yang berbeda-beda, saling berhubungan, sama seperti halnya kamar-kamar dalam satu bangunan. Setiap surah mengalir ke suatu arah tertentu, dan bagian-bagiannya pun mengarah ke satu tujuan bersama. Ada sistematika yang jelas dan tegas pada setiap surah, terdiri dari mukadimah, uraian, dan penutup. Ayat-ayat yang terdapat pada awal surah berfungsi sebagai mukadimah bagi tema surah yang dibicarakan, kemudian ditampilkan uraian rinci tentang tema tersebut, dan akhirnya ditutup deangan penutup surah. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Sayyid Muhammad Husayn al-Thabâthabâ'î. Menurutnya, maksud dan tujuan surah berbeda-beda dan setiap surah menjelaskan makna dan tujuan tertentu. Quraish Shihab sendiri mengklaim bahwa cara memahami al-Qur'an dengan memahami tujuan surah seperti itu menjadi pandangan mayoritas ulama, di samping nama-nama di atas, seperti Sayyid Quthb, Syekh Muhammad al-Madanî, Ahmad Badawî, Syekh Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, Muhammad Sayyid Thanthâwî, dan Mutawallî Sya'râwî.[84]

Meskipun cara kerja metode tafsir yang diterapkan oleh Quraish Shihab memiliki kesamaan dengan metode penulis-penulis lain. Namun, ide tentang tema sentral sebagai fokus awal uraian

[84] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xxvi-xxviii.

ayat ditemukan pada Syaltût. Dari Syaltût, Quraish Shihab tidak hanya mengambil model metode *mawdhû'î* seperti ini, melainkan juga cara menjelaskan korelasi antara ayat, karena ada kaitan yang erat antara metode *mawdhû'î* yang diterapkan pada suatu surah (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*) dengan ilmu *munâsabah*. Kaitan antara keduanya tak terelakkan karena, sebagaimana kita ketahui, suatu surah umumnya merupakan kumpulan beberapa ayat yang turun dalam masa waktu dan konteks berbeda. Ketika kita ingin memahami keseluruhan surah yang ayat-ayatnya berbeda latar-belakangnya itu dalam dalam sebuah tema, kita perlu menjelaskan hubungan antara sekat waktu yang memisahkan antar ayat.[85] Menurut Quraish Shihab, para ulama terdahulu menempuh salah satu di antara tiga cara berikut dalam menjelaskan korelasi ayat al-Qur'an, yaitu:

a) Mengelompokkan sekian banyak ayat dalam satu kelompok tema-tema, kemudian menjelaskan hubungannya dengan kelompok ayat-ayat berikut. Cara ini ditempuh oleh penulis *al-Manâr* dan *al-Marâghî*.

b) Menemukan tema sentral dari suatu surah, kemudian mengembalikan uraian kelompok ayat-ayat kepada tema sentral itu. Cara ini dilakukan oleh Mahmûd Syaltût.

c) Menghubungkan ayat dengan ayat sebelumnya dengan menjelaskan keserasiannya, seperti yang dilakukan oleh al-Biqâ'î.[86]

Menurut Quraish Shihab, setidaknya ditemukan ada enam bentuk korelasi (*munâsabah*) dalam al-Qur'an, yaitu:

a) Keserasian kata demi kata dalam satu surah.

b) Keserasian kandungan ayat dengan *fâshilah* (penutup ayat)

[85] Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), h. 57-58.

[86] Arief Subhan "Menyatukan Kembali al-Qur'an..", h. 12.

c) Keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya.

d) Keserasian uraian awal (mukadimah) satu surah dengan penutupnya.

e) Keserasian penutup surah dengan uraian awal (mukadimah) surah sesudahnya.

f) Keserasian tema surah dengan nama surah.[87]

Langkah-langkah penafsiran (yang tentu saja tidak ketat urutannya) yang diterapkan:[88]

a) Mengelompokkan ayat berdasarkan tema-tema turunan dari tema sentral surah yang biasanya disebut *maqthâ* (kelompok ayat yang menandai peralihan tema), semisal 1-7 tentang tema kepemimpinan.

b) Menjelaskan tujuan atau tema pokok surah, di mana ke arah tema sentral inilah tema-tema lain di beberapa bagian ayat-ayat berkisar. Ini dikemukakan ketika memulai penafsiran di awal surah.

c) Menguraikan korelasi (*munâsbah*) dalam surah, baik antara nama surah dengan tema-temanya, antara awal dengan akhir surah, atau antara kelompok ayat yang memiliki tema masing-masing.

d) Menjelaskan penafsiran ayat secara global dengan menyisipkan kalimat-kalimat penjelas ke dalam teks ayat, seperti yang dilakukan oleh al-Biqâ'î. Untuk membedakan antara tafsir dan teks ayat, kalimat-kalimat yang merupakan teks ayat dicetak miring.

---

[87] Bandingkan dengan kutipan Arief Subhan dari sumber yang sama (Quraish Shihab) dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 5, vol. IV, tahuan 1993, suplemen, h. 12.

[88] Langkah-langkah penafsiran Quraish Shihab tidak jauh berbeda dengan apa yang dicontohkan oleh Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, h. 165-329.

e) Menguraikan kosa-kosa kata (*mufradât*) dan rangkaian-rangkaian kalimat yang menjadi istilah-istilah kunci yang bisa menjelaskan makna ayat. Di sini, juga dijelaskan korelasi antara kata demi kata dalam ayat, antara ayat dengan ayat, antara kandungan ayat dengan bagian penutupnya (*fâshilah*), dan bentuk lain korelasi.

f) Memberikan penjelasan terhadap makna ayat dengan mengemukakan sumber-sumber penafsiran, seperti penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadits, *sabab al-nuzûl*, kesejarahan, maupun pendapat para mufassir serta seumber-sumber lain.

g) Menjelaskan korelasi uraian awal surah dengan penutupnya.

Langkah kerja penafsiran yang diterapkan tentu saja tidak seketat dalam urutan ini, melainkan lebih fleksibal, karena di tengah-tengah uraian tentang korelasi ayat, penulis mengemukakan tinjauan-tinjauan, baik teologis, hukum, etis, historis, sosiologis, atau psikologis sesuai dengan kandungan ayat.

c. Sistematika al-Qur'an dan Penamaan Surah: Soal Validitas Tafsir

Kedua hal ini menjadi penopang validitas seluruh cara kerja metode tafsir ini, karena model analisis *munâsabah* bertolak dari keyakinan teologis tentang persoalan yang sebenarnya *debatable*, tidak hanya di kalangan kaum muslimin, melainkan bahkan di kalangan Barat, yaitu apa yang disebut oleh Quraish Shihab sebagai "keserasian" atau "keseimbangan" (koherensi) al-Qur'an. Validitas tafsir model Syaltût juga sangat tergantung pada persoalan kedua, yaitu penamaan surah yang dianggap mewakili keseluruhan pesan surah. Unsur subjektivitas yang sangat tinggi bisa ditemukan ketika "mencari jembatan" nalar atau perkara menghubung-hubungkan antara pesan potongan ayat dengan ayat, atau surah dengan surah di satu sisi, dan ketika mencari hubungan logis antara

nama surah dengan tema sentral yang ingin dibangun dari penamaan surah itu.

Bagaimana mungkin penamaan surah memiliki hubungan dengan kandungan surah (*sirr al-tasmiyah*), atau bahkan menjadi tema sentral dalam surah tersebut? Pertanyaan ini sangat layak diajukan terhadap kerja metode tafsir Quraish Shihab yang bertolak dari pencarian tema sentral, tema pokok, atau tujuan surah. Bagaimana tujuan surah tersebut ditemukan? Dalam pengantar *Wawasan al-Qur'an*, sebagaimana dikemukakan, Quraish Shihab mencontohkan secara analogis hubungan antara penamaan surat al-Kahfi (goa) dengan ide surah "perlindungan" yang menjadi poros (*mihwar*) seluruh kandungan surah tersebut.

Quraish Shihab dengan mengutip pendapat al-Biqâ'î berargumen sebagai berikut:

> Dalam *al-Itqân*, as-Suyûthî menukil apa yang dalam *Nazhm ad-Durar*, dinukil oleh al-Biqâ'î dari gurunya Abû al-Fadhl Muhammad Ibn Muhammad al-Misydalî al-Maghrabî (w. 865 H) bahwa: "Prinsip pokok yag mengantar kepada pengetahuan tentang hubungan antar ayat dalam seluruh al-Qur'an, adalah mengamati tujuan yang oleh karenanya surah diturunkan, serta melihat apa yang dibutuhkan untuk tujuan tersebut menyangkut mukadimah atau pengantarnya, dan memperhatikan pula tingkat-tingkah pengantar itu dari segi kedekatan atau kejauhannya. Selanjutnya, ketika berbicara tentang pengantar itu, Anda hendaknya melihat pula apa yang boleh jadi muncul dalam benak pendengar (ayat-ayat yang dibaca) menyangkut hukum atau hal-hal yang berkaitan dengannya, sehingga terpenuhi syarat *balâghah* (kesempurnaan uraian), terhapus dahaga yang haus, serta (pendengar) terhindar dari keingintahuan (akibat jelasnya uraian). Inilah prinsip pokok yang menentukan hubungan antar semua bagian-bagian al-Qur'an. Jika Anda melaksanakannya, Insya Allah akan menjadi jelas bagi Anda hubungan keserasian ayat dengan ayat, surah dan (*sic*, dengan) surah, dan Allah Maha Pemberi Petunjuk."
>
> Setelah menukil petunjuk di atas, al-Biqâ'î berkomentar, "Terbukti bagi saya, setelah menggunakan kaidah di atas, dan ketika saya tiba dalam bahasan surah Saba` pada tahun ke sepuluh sejak permulaan buku ini (*Nazhm ad-Durar*), terbukti bahwa nama setiap surah menjelaskan tujuan/ tema umum surah itu, karena nama segala sesuatu

menjelaskan hubungan antara ia dengan apa yang dinamainya, serta tanda yang menunjukkan secara umum apa yang dirinci di dalamnya (surah itu)."[89]

Kutipan pendapat al-Biqâ'î ini, sebagaimana dikemukakan Quraish Shihab, lebih jelasnya penulis kemukakan sebagai berikut:

قال شيخنا الإمام المحقق أبو الفضل محمد بن العلامة القدوة أبى محمد بن العلامة القدوة أبى القاسم محمد المشدالي المغربي البجائى المالكي علامة الزمان سقى الله عهده سحائب الرضوان و أسكنه أعلى الجنان: الأمر الكلي المقيد لعرفان مناسبات الآيات فى جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذى سيقت له السورة, و تنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات, و تنظر إلى مراتب تلك المقدمات فى القرب و البعد من المطلوب, و تنظر عند انجرار الكلام فى المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام و اللوازم التابعة له, التى تقتضى البلاغة شفاء العليل يدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها, فهذا الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أحزاء القرآن, و إذا فعلته تبين لك إن شاء الله وجه النظم مفصلا بين كل آية و آية فى كل سورة. و الله الهادى. و قد ظهر لى باستعمالي لهذه القاعدة بعد وصولي إلى سورة سبأ فى السنة العاشرة من ابتدائى فى عمل هذا الكتاب أن اسم كل سورة مترجم عن مقصودها لأن اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه و بين مسماه عنوانه الدال إجمالا على تفصيل ما فيه[90]

Seperti tampak dalam kutipan di atas, tafsir yang bertumpu pada analisis korelasi ayat yang bisa dipahami, antara lain, dengan mencari tujuan pokok surah. Sedangkan, tujuan pokok surah memiliki hubungan logis dengan nama surah. Dari penjelasan al-Biqâ'î sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab di atas memahami tujuan surah melalui nama surah melalui tiga langkah. *Pertama*, tujuan surah memerlukan atau memiliki pengantar, mukadimah, atau

[89] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xxv-xxvi.

[90] Al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar*, juz I, h.

pembuka. 'Abdullâh Darrâz pernah mengemukakan bahwa suatu surah biasanya memiliki sekelompok ayat-ayat pembuka di bagian awal surah, kemudian disusul dengan uraian, lalu ditutup dengan ayat-ayat penutup. Jika seperti ini yang dimaksud oleh al-Biqâ'î, maka ayat-ayat di bagian awal surah bisa menjelaskan tujuan pokok surah. *Kedua*, ayat-ayat pembuka tersebut harus dipahami kemungkinannya untuk menjadi tujuan surah, tentang kemungkinan hubungan logis. Beberapa ayat dalam kelompok ayat pembuka tersebut memiliki kandungan yang berbeda. Satu ayat mungkin lebih cocok dibanding ayat lain dalam menjelaskan tujuan surah. Ada semacam "level-level" kejelasan atau kelogisan pada ayat-ayat tersebut untuk dijadikan sebagai ayat yang paling mewakili tujuan surah. *Ketiga*, respon psikologis audiens (pendengar) atau pembaca ayat tersebut berkaitan dengan terpenuhinya unsur-unsur *balâgah*, yaitu kepadatan isi dan kefasihan ungkapan yang paling bisa mewakili kandungan surah, sehingga pendengar atau pembaca merasakan puas dari ukuran makna—ungkapan terhadap ayat yang paling mewakili tersebut.

Menurut Mushthafâ Muslim, metode menelusuri tujuan surah melalui nama surah hanyalah salah satu di antara empat metode, yaitu di samping dengan metode penelusuran peristiwa-peristiwa atau problem-problem pokok apa yang dimunculkan surah dan metode penelusuran melalui fase turunnya surah (makkî—madanî, seperti surah-surah makkiyyah umumnya berkisar pada 4 tema pokok: keimanan dengan Allah, kehidupan akhirat, risalah-risalah kenabian, dan prinsip-prinsip etika), dan metode penelusuran pergantian-pergantian tema surah (*maqâthi' al-sûrah*).[91] Metode al-Biqâ'î sebagaimana diadopsi Quraish Shihab tentu masih menyisakan pertanyaan. Pangkal dari jawaban terhadap pertanyaan "bagaimana mungkin penamaan surah memiliki hubungan dengan kandungan surah (*sirr al-tasmiyah*), atau bahkan menjadi tema

[91] Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, h. 41-43.

sentral dalam surah tersebut?" di atas tampak bersifat teologis, yaitu karena *keberhikmahan* sistematika al-Qur'an yang diyakini bersifat *tawqîfî* dalam pengertian berdasarkan petunjuk Allah swt yang disampaikan oleh malaikat Jibrîl as kepada Nabi Muhammad saw bukan atas dasar kronologi turunnya. Quraish Shihab berupaya membuktikan bahwa sistematika tersebut adalah *tawqîfî* dengan argumen yang pernah dikemukakan oleh Richard Bell dalam *Bell's Introduction to the Qur'an* atas dasar, sebagai contoh, bahwa Qs. al-Ghâsyiyah: 17-20 adalah logis ditempatkan setelah ayat 13-16 yang ditandai dengan rima.[92] Dikatakan sebagai argumen yang bersifat teologis, karena meski dibuktikan bahwa sistematika tersebut adalah *tawqîfî*, tidak secara otomatis bisa menjelaskan bahwa ada kaitan antara nama surah dengan tema sentralnya, kecuali atas dasar keyakinan bahwa karena bersifat *tawqîfî*, sesuatu yang berasal dari Tuhan dianggap pasti memiliki hikmah dalam susunannya. Ini diperkuat dengan kenyataan bahwa para ulama yang meski mengakui bahwa sistematika tersebut adalah *tawqîfî* tidak secara otomatis mengakui adanya hubungan logis antara nama surah dan tema sentralnya.

Bagaimana menemukan tema sentral melalui nama surah tersebut yang sesungguhnya merupakan kerja ulama pendukung, Quraish Shihab menjawabnya, bahwa hal tersebut tergantung inteleksi pakar melalui ijtihadnya yang mungkin salah, atau mungkin juga benar. Kesalahan merupakan sesuatu yang wajar

---

[92] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xviii-xix. Bandingkan dengan uraian tentang perbedaan tentang kronologi pewahyuan dan perbedaan susunan surah dalam beberapa *mushhaf* milik para sahabat, antara lain dalam Abû 'Abdillâh al-Zanjânî, Târîkh al-Qur`ân (Beirut: Mu`assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1969), *Târîkh al-Qur`ân* karya al-Abyârî dan 'Abd al-Shabûr Syâhîn; 'Abd al-Rahmân Badawî, *Difâ' 'an al-Qur`ân Dhidda Muntaqidîh*, terjemah ke bahasa Arab oleh Kamâl Jâdullâh (T.Tp.: al-Dâr al-'Alamiyyah li al-Kutub wa al-Nasyr, t.th.), h. 111-129; Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama [FkBA), 2001), h. 81-122.

dan diberi pahala, demikian argumennya.[93] Di sini, metode ini membuka kreativitas tafsir, tapi secara epistemologis, tetap saja menyisakan persoalan validitas karena ada mata rantai metodologi yang putus dalam persoalan hubungan logis antara nama dan tema, termasuk persoalan bukanlah nama suatu surah bisa banyak? Syekh Muhammad al-Ghazâlî, seperti dikutip oleh al-Hasanayn 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Rahmân dalam disertasinya, *Asrâr Asmâ` Suwar al-Qur`ân al-Karîm min Awwal Sûrat al-Fâtihah ilâ Akhir Sûrat al-Kahf: Dirâsah Nazhariyyah*, membantah kaitan antara keduanya.[94] Berbeda dengan penelusuran tema sentral surah (*al-wahdat al-mawdhû'iyyah*) dengan metode nalar terukur, misalnya metode tradisionalis (*al-manhaj al-taqlîdî al-mubâsyir*) seperti yang diterapkan oleh al-Zarkasyî, al-Fayrûzâbâdî, al-Alûsî, dan Ibn Asyûr di mana tema surah jelas terlihat tanpa memerlukan nalar mendalam atau metode analisis mendalam (*al-manhaj al-tahlîlî al-daqîq*) dengan membuat skema,[95] penelusuran tema sentral melalui nama surah tidak jelas dalam tulisan Quraish

---

[93] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xix.

[94] (Kairo: Universitas al-Azhar, 2000), h. 116.

[95] Metode yang ditawarkan 'Abd al-Fattâh memiliki alur langkah berikut. Pertama, mengambil intisari apa yang mungkin menjadi spirit surah dengan membuat skema adalah membuat pertanyaan-pertanyaan yang harus dijawab: (1) Apakah makna yang akan kita sebut sebagai tema sentral surah benar-benar merupakan spirit surah? (2) Apakah makna tersebut menjadi poros dan sentral surah? (3) Apakah makna tersebut adalah intisari dan ide utama surah? (4) Apakah makna tersebut pengertian dan maksud surah? (5) Apakah makna tersebut menjadi "jantung" (pusat) surah? (6) Apakah makna itu seperti air yang mengalir ke bagian ranting dan pokok persoalan? (7) Apakah makna tersebut merupakan cara surah tersebut menjelaskan, (8) Apakah makna tersebut tujuan surah? Pertanyaan-pertanyaan skematik yang ditawarkannya ini sebenarnya tampak sama, tidak runtut. Kedua, menetapkan dan memastikan bahwa tepat kemuncula nama surat besar kemungkinan bisa menunjukkan spirit surah. Ketiga, mengaitkan nama surah dengan tema, meskipun disadari bahwa istilah-istilah atau ungkapan-ungkapan bahasa yang lain mungkin bisa jadi—dalam pikiran kita—lebih tepat untuk menjadi nama surah. Lihat lebih lanjut, al-Hasanayn 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Rahmân, *Asrâr Asmâ` Suwar al-Qur`ân al-Karîm,* h. 130-131.

Shihab. Tema perlindungan yang menjadi tema sentral surat al-Kahfi, misalnya, yang ditarik dari analogi "goa" sebagai tempat berlindung tidak memiliki dasar validitas yang kokoh.[]

Bab IV
Penafsiran ‘Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab tentang Ayat-Ayat Gender

Bab ini berusaha mengetengahkan penafsiran Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel dalam kitabnya, *Tarjumân al-Mustafîd*, dan M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* tentang ayat-ayat gender. Pembahasan pada bagian ini tidak berpretensi untuk mengupas seluruh tema yang terkait dengan persoalan gender, tetapi hanya membatasi pada empat tema berikut: (1) asal-usul kejadian perempuan; (2) kasus poligami, (3) kasus kewarisan; dan (4) kepemimpinan perempuan.

A. Penafsiran ‘Abd al-Ra`uf Singkel

1. Kejadian Perempuan

Pandangan al-Qur’an tentang asal-usul kejadian perempuan menjadi salah satu tema utama yang cukup menarik perhatian, terutama di kalangan feminis muslim belakangan ini. Tema tersebut pada dasarnya juga telah dibicarakan oleh para ahli tafsir—termasuk Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel—dengan pendekatan dan sudut pandang yang berbeda dari kaum feminis. Di antara ayat al-Qur’an yang paling popular membicarakan tentang asal-usul kejadian perempuan ini adalah firman Allah dalam QS. al-Nisâ’/4 ayat 1:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (النساء/٤: ١)

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak." (QS. al-Nisâ'/4: 1).

Dalam ayat tersebut pada dasarnya al-Qur'an tidak mengungkap secara jelas tentang penciptaan Adam dan Hawa. Namun demikian, banyak ahli tafsir yang memahami kata *nafs wâhidah* dengan Adam, dan kata *jawzahâ* dengan Hawa. Penafsiran seperti itu antara lain diajukan oleh Ibn Jarîr al-Thabarî,[1] al-Baghâwî,[2] al-Zamakhsyarî,[3] al-Qurthubî,[4] al-Nasafî,[5] al-Baidhâwî,[6] al-Khâzin,[7] Ibn Katsîr,[8] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî,[9] serta al-Alûsî.[10] Syekh Abd al-Ra'uf Singkel, sebagaimana beberapa

[1] Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz IV, h. 296-297.

[2] Abû Muhammad al-Husain ibn Mas'ûd al-Farrâ' al-Baghâwî, *Ma'âlim al-Tanzîl fî al-Tafsîr wa al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1985 M), jilid II, h. 3.

[3] Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd ibn 'Umar ibn Muhammad al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M), jilid I, h. 451.

[4] Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz V, h. 4.

[5] Abû al-Barakât 'Abdillâh ibn Ahmad ibn Mahmûd al-Nasafî, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, juz I, h. 204.

[6] Nâshir al-Dîn Abî Sa'îd 'Abdillâh ibn 'Umar al-Syîrâzî al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, (t.t.: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, juz II, h. 63.

[7] 'Alâ' al-Dîn 'Alî ibn Muhammad ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M), jilid I, juz I, h. 472-473.

[8] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, (Kairo: al-Maktab al-Tsaqâfi, 2001), jilid I, h. 438.

[9] Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Ahmad al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1412 H/1991 M), h. 63.

[10] Abû al-Fadll Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Adlîm wa al-Sab' al-Matsânî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), jilid III, juz IV, h. 284-285.

ahli tafsir terdahulu, juga mengartikan kata *nafs wâhidah* dengan "diri seorang", yaitu Adam. Sedangkan kata *zawjahâ* dalam sambungan ayat itu hanya diartikan dengan "isterinya jua", tanpa menyebutkan nama Hawa. Secara lebih utuh, berikut disampaikan penafsiran Abd al-Ra'uf Singkel (dalam bahasa Melayu), "*Hai ahli Makkah kutakuti oleh kamu siksa Tuhan kamu yang menjadikan kamu daripada diri seorang yaitu Adam dan yang menjadikan daripadanya isterinya jua dan yang mencerai-ceraikan daripada keduanya segala laki-laki dan segala perempauan yang amat banyak.*"[11]

Penjelasan Syekh Abd al-Ra'uf Singkel mengenai asal-usul kejadian perempuan ini barangkali akan lebih lengkap ketika dihubungkan dengan penafsiran ayat-ayat lain yang terkait. Selain ayat yang telah disebutkan sebelumnya, Allah swt. juga berfirman dalam QS. al-A'râf/7: 189:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

(الأعراف /٧ : ١٨٩)

"Dialah Yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan daripadanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya." (QS. al-A'râf/7: 189).

Dalam ayat ini, Abd al-Ra'uf Singkel menafsirkan kata *nafs wâhidah* dengan "diri seorang", yakni Adam, sedangkan kata *zawjahâ* sebagai "isterinya". Berikut penafsiran 'Abd al-Ra'uf Singkel selengkapnya, "*Allah Ta'ala jua yang telah menjadikan kamu daripada diri seorang yaitu Adam dijadikannya daripadanya isterinya supaya tetap ia kepadanya.*"[12] Penafsiran 'Abd al-Ra'uf Singkel dalam ayat ini tampaknya tidak berbeda dengan penafsiran ayat sebelumnya (QS. al-Nisâ'/4: 1).

[11] 'Abd al-Ra'ûf ibn 'Alî al-Fansurî al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, (t.t.: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M), h. 78.

[12] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 176.

Ayat terkait lainnya yang juga sering dirujuk ketika membicarakan asal-usul kejadian perempuan adalah firman Allah dalam QS. al-Zumar/39: 6:

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ (الزمر/٣٩: ٦)

"Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya isterinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak." (QS. al-Zumar/39: 6).

Dalam konteks ayat di atas, Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel memahami kata *nafs wâhidah* dengan "suatu tubuh yang bernyawa", yaitu Adam, sedangkan kata *zawjahâ* dengan "bininya", yaitu Hawa. Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel selengkapnya sebagai berikut, "*Telah dijadikan kamu daripada suatu tubuh yang bernyawa yaitu Adam maka dijadikannya oleh Allah daripada ia bininya yaitu Hawa.*"[13] Dalam penafsiran ayat tersebut diungkapkan secara jelas bahwa isteri (bini) Adam adalah Hawa. Jadi, nama isteri Adam yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh 'Abd al-Ra`uf Singkel pada penafsiran dua ayat sebelumnya tidak lain adalah Hawa.

Secara umum penafsiran Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel terhadap ayat-ayat seputar asal-usul kejadian perempuan tidak jauh berbeda dengan arus penafsiran tradisional. Menurut Amina Wadud Muhsin, meski terdapat perbedaan penafsiran, satu hal yang menjadi titik kesamaan antara karya-karya tafsir tradisional, yaitu metodologinya yang atomistik. Dalam arus penafsiran ini hanya sedikit, bahkan hampir tidak ada upaya para mufasirnya untuk mengenali lebih jauh tema-temanya dan membahas hubungan antara al-Qur'an dengan tema-tema tersebut secara tematis. Ulasan singkat mengenai kaitan antara satu ayat dengan

[13] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 460.

ayat lainnya, mungkin diberikan, tetapi hal itu tampak kurang pas karena tidak disertai dengan prinsip-prinsip hermeneutika, metodologi yang menghubungkan ide, struktur sintaksis, dan tema-tema serupa.[14] Misalnya, tentang asal-usul kejadian perempuan belum ada upaya serius dari para mufasir tradisional untuk mempertemukan satu ayat dengan ayat lainnya dalam satu kesatuan tema secara utuh dan menyeluruh.

Meski belum keluar sepenuhnya dari arus penafsiran tradisional, patut dicatat bahwa 'Abd al-Ra`uf Singkel dalam menjelaskan ketiga ayat di atas (QS. al-Nisâ'/4: 1; QS. al-A'râf/7: 189; dan QS. al-Zumar/39: 6) sama sekali tidak menyinggung tentang asal kejadian (penciptaan) Hawa dari tulang rusuk Adam.[15] Begitupun ketika menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 35, 'Abd al-Ra`uf juga tidak menyinggung sama sekali hal yang sama.[16] Inilah yang membedakan tafsir 'Abd al-Ra`uf Singkel dengan tafsir al-Jalâlain, rujukan utama *Tarjumân al-Mustafîd*, yang secara jelas menyebutkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam bagian sebelah kiri.[17] Beberapa karya tafsir lainnya, seperti tafsir al-Thabarî,[18] al-Zamakhsyarî,[19] al-Nasafî,[20] al-Qurthubî,[21] al-Baidhâwî,[22] al-Khâzin,[23] dan Ibn Katsîr,[24] juga mengungkapkan penciptaan Hawa dari tulang

---

[14] Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1414 H/1994 M), h. 2.

[15] Lihat 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 78, 176, 460.

[16] Lihat 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 7.

[17] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 63.

[18] al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, jilid III, juz IV, h. 297.

[19] al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, jilid I, h. 451.

[20] al-Nasafî, *Madârik al-Tanzîl*, jilid I, juz I, h. 204.

[21] al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm*, jilid III, juz V, h. 4.

[22] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 63.

[23] al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl*, jilid I, juz I, h. 473.

[24] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, jilid I, h. 438.

rusuk Adam—terutama tulang rusuk belakang sebelah kiri. Pemahaman seperti itu pada gilirannya melahirkan pandangan negatif bahwa perempuan merupakan bagian dari laki-laki. Perempuan adalah makhluk nomor dua (ciptaan sekunder) setelah laki-laki.[25] Pandangan yang bias gender tersebut agaknya bersumber dari sebuah hadis yang menyebutkan:

استوصوا بالنساء، فان المرأة خلقن من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء (رواه البخاري)[26]

"Saling berpesanlah (untuk berbuat baik) kepada kaum perempuan, karena perempuan diciptakan dari tulang rusuk. Bagian tulang rusuk yang bengkok adalah bagian atasnya. Jika engkau berusaha meluruskannya ia akan patah, jika engkau membiarkannya maka ia akan terus bengkok. Oleh karena itu, saling berpesanlah (untuk berbuat baik) kepada kaum perempuan." (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhârî).

Bahkan, beberapa karya tafsir tradisional justru merujuk cerita-cerita Isrâ'îliyyât yang memang secara luas dan rinci menguraikan tentang asal kejadian Hawa dari tulang rusuk belakang Adam. Dikisahkan bahwa suatu ketika Adam tengah tertidur lelap. Di dalam tidurnya itu selanjutnya Allah Swt. menjadikan dari tulang rusuk belakang Adam seorang perempuan yang menjadi pasangannya, yaitu Hawa. Setelah Adam terbangun dari tidurnya, ternyata Hawa sudah berada di sampingnya, maka keduanya pun saling menyukai.[27] Cerita-cerita yang berasal dari tradisi Yahudi dan Kristen tersebut justru memiliki pengaruh yang besar

[25] Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam, Sejajar di Hadapan Allah?", *Ulumul Qur'an*, vol. I, 1990, h. 50, 54; Nurul Agustina, "Islam, Perempuan, dan Negara", *Islamika*, no. 6, 1995, h. 94.

[26] Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1420 H/2000 M), juz II, h. 638.

[27] Lihat, misalnya, al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl*, jilid I, juz I, h. 473; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, jilid I, h. 81-82, 438; Ahmad al-Shâwî al-Mâlikî, *al-Shâwî 'alâ al-Jalâlain*, (Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), juz I, h. 200.

terhadap penafsiran al-Qur'an.[28] Sementara al-Qur'an sendiri tidak pernah menjelaskan secara terperinci tentang asal kejadian perempuan. Bahkan, nama Hawa, yang dipersepsikan sebagai perempuan pertama dan sekaligus menjadi istri Adam, sama sekali tidak pernah disinggung dalam al-Qur'an.[29]

Berkembangnya cerita-cerita seperti itu dapat dijelaskan dengan melihat kenyataan sejarah bahwa pada awal penyeberan Islam banyak mantan pengikut setia ajaran Kristen, atau bahkan tokoh-tokoh mereka, memeluk agama Islam dan dengan sendirinya warisan intelektual dari agama sebelumnya tidak mudah ditinggalkan. Apalagi jika ajaran agama yang baru dianutnya terdapat sejumlah kesamaan dengan ajaran agama sebelumnya.[30] Di antara tokoh yang sering dijadikan rujukan dalam mengungkap cerita-cerita Isrâ'îliyyât adalah 'Abdullâh ibn Salâm, Ka'ab al-Akhbâr, Wahb ibn Munabbih, dan 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Azîz ibn Juraij.[31]

Lebih lanjut, berdasarkan hasil penelitian Riffat Hassan, asal kejadian perempuan (Hawa) dari tulang rusuk laki-laki (Adam) adalah bersumber dari Kitab Kejadian (*Genesis*). Namun demikian, menurutnya, sulit dipercaya jika kisah tentang kejadian perempuan tersebut masuk secara langsung ke dalam tradisi Islam karena tidak banyak orang Islam yang mempelajari al-Kitab (*Bible*). Kemungkinan besar hal itu menjadi bagian dari kepercayaan dalam

[28] Cerita-cerita Isrâ'îliyyât memang menjadi salah satu sumber dalam penafsiran al-Qur'an. Lihat Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1424 H/2003 M), juz I, h. 121-133; Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (t.t.: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1393 H/1973 M), h. 354-355; al-Sayyid Muhammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufassirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1414 H), h. 97-98.

[29] Nasaruddin Umar, "Kodrat Perempuan dalam Perspektif al-Qur'an", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 97; Riffat Hassan, "Teologi Perempuan", h. 52.

[30] Nasaruddin Umar, "Kodrat Perempuan", h. 101.

[31] al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, h. 133-143; Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm*, h. 355.

Islam melalui hadis, yang dalam banyak hal merupakan media yang dipakai untuk memahami al-Qur'an sejak masa-masa awal Islam.[32]

Dalam karya tafsirnya, *Tarjumân al-Mustafîd*, boleh jadi Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel secara sengaja tidak menyebutkan elemen kisah penciptaan Hawa dari tulang rusuk belakang Adam. Padahal, hampir dapat dipastikan bahwa 'Abd al-Ra`uf Singkel mengetahui kisah itu dengan baik, karena memang disebutkan dalam tafsir al-Jalâlain, al-Baidhâwî, dan al-Khâzin, yang sering dirujuk olehnya. Lagi pula, dalam menafsirkan ayat-ayat yang disebutkan sebelumnya, dia secara jelas mengutip dari penjelasan tafsir al-Jalâlain. Penghilangan unsur seperti itu tentu tidak mengherankan karena dalam *Tarjumân al-Mustafîd* 'Abd al-Ra`uf Singkel terkadang memang meniadakan unsur-unsur tertentu yang terdapat dalam tafsir al-Jalâlain, sebagai rujukan utamanya.[33]

Dengan tidak menyebutkan kisah perciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam dalam karya tafsirnya, paling tidak 'Abd al-Ra`uf Singkel dapat terhindar dari pencitraan yang lebih negatif terhadap kejadian kaum perempuan. Pasalnya, dalam pandangan sebagian feminis, penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk, dapat mengesankan adanya depersonalisasi (*depersonalization*) sumber ciptaan kaum perempuan. Sebab, kata "tulang rusuk" secara teoretis bisa berarti bukan manusia. Sebagai implikasinya hal demikian dapat memperkokoh kesan androsentrisme—suatu paham yang menganggap kaum laki-laki sebagai pemeran utama dalam kehidupan bermasyarakat—di kalangan kaum laki-laki karena menganggap perempuan adalah subordinasi yang berfungsi komplementer terhadap dirinya, dan dengan begitu akan mem-

[32] Riffat Hassan, "Teologi Perempuan", h. 53.

[33] Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an: Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 199-200. Penjelasan yang lebih luas tentang hal ini dapat dirujuk kembali pada pembahasan Bab III.

berikan posisi *inferiority complex* kepada kaum perempuan.[34] Apalagi asal kejadian perempuan dari tulang rusuk sebelah kiri. Dalam budaya Arab, kata "kanan" dan "kiri" mempunyai perbedaan yang sangat penting; kanan dihubungkan dengan semua yang baik, sedangkan kiri justru dihubungkan dengan yang sebaliknya.[35]

2. Poligami

Persoalan poligami juga menjadi salah satu isu yang cukup menarik dan kontroversial hingga belakangan ini. Para ulama tradisional pada umumnya setuju tentang poligami, tetapi berbeda pendapat mengenai syarat-syaratnya. Ada yang memberikan syarat amat ketat, sehingga hampir mustahil melakukan poligami, dan ada pula yang memberikan persyaratan lebih longgar. Sementara para pemikir Islam kontemporer, termasuk kalangan feminis, cenderung menolak kemungkinan poligami. Golongan yang menolak poligami berpendapat bahwa pada prinsipnya Islam adalah agama yang menganut asas monogami dan mengecam praktik poligami sebagai perpanjangan tradisi Arab pra-Islam yang memberikan status dan kedudukan yang amat dominan kepada kaum laki-laki (*male-centris*).[36] Alasan mereka, antara lain, bahwa pada kenyataannya pertama kali Tuhan menciptakan manusia adalah hanya seorang laki-laki (Adam) dan seorang perempuan (Hawa), kemudian mereka berdua kawin dan berkembang biak, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Nisâ'/4 ayat 1:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ

[34] Nasaruddin Umar, "Kodrat Perempuan", h. 100.

[35] Riffat Hassan, "Teologi Perempuan", h. 54.

[36] Nasaruddin Umar, "Islam dan Masalah Poligami: Pemahaman Ali Syari'ati", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*, (Jakarta: Lentera, 1999), h. 203.

كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء/٤: ١)

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu." (QS. al-Nisâ'/4: 1).

Alasan lain yang diajukan oleh golongan yang menolak poligami adalah kalau sejak semula Islam menganut prinsip poligami mengapa Tuhan menciptakan hanya seorang Adam dan seorang Hawa, lalu keduanya menjalin hubungan perkawinan. Dengan kata lain, mengapa Tuhan tidak menciptakan beberapa Hawa untuk seorang Adam. Kenyataan tersebut membuktikan bahwa institusi ideal bagi sebuah perkawinan adalah seorang laki-laki dan seorang perempuan. Lagi pula, ayat di atas menekankan persamaan antara laki-laki dan perempuan, karena keduanya diciptakan dari unsur yang sama (*nafs wâhidah*).[37]

Sementara di sisi lain, golongan yang mendukung poligami berpendapat bahwa poligami dalam Islam adalah suatu keniscayaan. Mereka beralasan bahwa poligami merupakan suatu kenyataan yang tidak dapat dimungkiri, baik dalam sejarah panjang umat manusia maupun dalam sejarah Islam. Pendapat ini didukung oleh jumhur (mayoritas) ulama. Selain itu, jumhur ulama juga berpandangan bahwa kalau memang dimaksudkan Islam datang untuk menghilangkan praktik poligami, mengapa ada alternatif yang ditunjuk dalam al-Qur'an (QS. al-Nisâ'/4: 3). Tidak pernah ada perintah ataupun larangan dalam al-Qur'an yang tidak memiliki

[37] Nasaruddin Umar, "Islam dan Masalah Poligami", h. 204; Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 119, 209.

makna dan tujuan. Dengan mengatakan tidak ada poligami dalam al-Qur'an tentulah tidak logis.[38]

Ayat al-Qur'an yang paling popular membicarakan tentang kasus poligami adalah QS. al-Nisâ'/4: 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا (النساء/٤: ٣)

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya." (QS. al-Nisâ'/4: 3).

Jumhur ulama telah menempatkan ayat yang disebutkan di atas sebagai dasar untuk mendukung praktik poligami. Sementara itu, para ahli tafsir—tak terkecuali Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel—memberikan penafsiran yang bervariasi seputar ayat itu. Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel berpendapat bahwa maksud utama ayat itu adalah berbuat adil, baik kepada anak-anak yatim maupun para istri. Ia pun mengajukan suatu penafsiran bahwa jika kamu (para wali anak yatim) takut berbuat dosa karena tidak mampu berlaku adil dalam mengelola harta kekayaan anak-anak yatim, maka seharusnya kamu juga takut berbuat dosa karena tidak mampu memperlakukan secara adil di antara para perempuan bilamana kamu menikahinya. Karena itu, kamu diizinkan untuk menikahi sampai dua, tiga, atau empat perempuan, dan tidak boleh lebih dari jumlah yang demikian. Namun, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istrinya, baik dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran, maka hendaklah menikahi satu

[38] Nasaruddin Umar, "Islam dan Masalah Poligami", h. 206-207.

perempuan saja atau budak-budak perempuan yang kamu miliki.[39] Dalam menjelaskan ayat di atas, 'Abd al-Ra`uf Singkel juga mengutip suatu riwayat yang mengungkapkan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), bahwa tatkala turun ayat yang telah lalu (QS. al-Nisâ'/4: 2), para wali anak yatim menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta kekayaan anak-anak yatim, sementara sebagian dari mereka itu juga memiliki sepuluh atau delapan istri, sehingga tidak mampu memperlakukan secara adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah ayat: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ.[40]

Penjelasan Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel tersebut agaknya tidak banyak berbeda dengan penafsiran al-Jalâlain. Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî memberikan penafsiran bahwa kalau kamu (yakni para wali anak yatim) takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengurus harta kekayaan mereka, maka seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil terhadap para perempuan bilamana kamu menikahinya. Karena itu, nikahilah dua, tiga, atau empat perempuan, dan jangan lebih dari jumlah yang demikian itu. Namun, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istri, baik dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran, maka hendaklah menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang kamu miliki karena mereka tidak mendapatkan hak sebagaimana para istri tersebut. Dalam penafsirannya, al-Jalâlain juga mengutip sebab-sebab turunnya (*asbâb al-nuzûl*) ayat bahwa ketika turun ayat sebelumnya (QS. al-Nisâ'/4: 2), para wali anak yatim menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta kekayaan anak yatim, sementara sebagian dari mereka itu juga memiliki sepuluh atau

[39] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 78.

[40] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 78.

delapan istri, sehingga tidak mampu memperlakukan secara adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah ayat (QS. al-Nisâ'/4: 3).[41] Dari sini jelas sekali bahwa 'Abd al-Ra`uf Singkel telah mengambil sumber dan sekaligus menerjemahkan dari penjelasan tafsir al-Jalâlain.

Sementara itu, al-Baidhâwî mengajukan penafsiran yang lebih luas dibandingkan dengan penjelasan 'Abd al-Ra`uf Singkel ataupun al-Jalâlain di atas. Ia menafsirkan ayat di atas bahwa jika kamu takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak perempuan yatim bilamana kamu mengawininya, maka kawinilah perempuan-perempuan lain yang kamu senangi hingga dua, tiga, atau empat, selain dari anak-anak perempuan yatim. Pasalnya, pada saat itu ada seorang laki-laki yang mendapati seorang perempuan yatim yang cantik dan kaya, lalu dia mengawininya untuk dapat menguasai hartanya. Tatkala laki-laki itu berpoligami dengan menikahi beberapa perempuan lagi, ternyata dia tidak mampu memenuhi hak-hak istrinya itu. Menurut al-Baidhâwî, ayat yang sama dapat pula ditafsirkan bahwa jika kamu takut tidak dapat berbuat adil terhadap hak-hak anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengelola harta kekayaan mereka, seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil di antara perempuan, maka kawinilah perempuan sebatas jumlah yang kamu dapat memenuhi hak-hak mereka. Alasannya, karena orang yang takut berbuat suatu dosa, semestinya juga takut berbuat dosa yang lain secara keseluruhan. Melindungi kepentingan harta para anak yatim sama pentingnya dengan menjamin hak para perempuan yang dinikahi.[42] Lebih lanjut, al-Baidhâwî menafsirkan sambungan ayat yang sama bahwa jika kamu takut tidak dapat berlaku adil di antara para perempuan itu, maka cukuplah kamu menikahi satu perempuan saja atau beberapa budak perempuan yang kamu miliki karena ringannya

[41] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 63.

[42] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 65.

beban biaya dan tidak ada kewajiban untuk membagi giliran di antara mereka.[43] Dari uraian ini terlihat dengan jelas bahwa 'Abd al-Ra`uf Singkel tidak mengambil sumber secara langsung dari penjelasan tafsir al-Baidhâwî.

Ayat al-Qur'an lainnya yang terkait dengan persoalan poligami adalah QS. al-Nisâ'/4: 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (النساء/٤: ١٢٩)

"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. al-Nisâ'/4: 129).

Ungkapan ayat di atas ditafsirkan oleh al-Baidhâwî bahwa kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu, sekalipun kamu ingin sekali berbuat yang demikian, karena keadilan itu tidak dapat terwujud dengan kecenderungan pada istri yang dicintai saja, dan jelas tidak mungkin mencintai semua istri secara sama (adil). Karena itu, janganlah kamu terlalu condong kepada yang kamu cintai, dengan meninggalkan apa yang mungkin dapat dilakukan dan berbuat aniaya kepada istri yang tidak dicintai. Sebuah kaidah menyatakan, "*mâ lâ yudraku kulluh lâ yutraku kulluh*" (sesuatu yang tidak dapat diraih seluruhnya, tidak dapat ditinggalkan semuanya). Dengan kecenderungan pada istri yang dicintai telah membuat istri-istri yang lain terkatung-katung, seakan tidak bersuami, tetapi juga tidak pernah dicerai. Dalam kaitannya dengan hal ini, Nabi saw. pernah bersabda, "barangsiapa yang memiliki dua istri sedang ia hanya condong

[43] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 66-67.

pada salah satu istrinya, maka yang bersangkutan akan dibangkitkan pada Hari Kiamat dengan tubuh yang miring ke sebelah (doyong)."[44]

Demikian pula, al-Jalâlain menafsirkan ayat yang sama bahwa kamu sekali-kali tidak akan mampu berlaku adil di antara para istrimu dalam hal cinta, meskipun kamu sangat ingin berbuat yang demikian itu. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung kepada yang kamu cintai dalam hal pembagian giliran dan nafkah, sehingga kamu membiarkan yang lain terkatung-katung (menggantung), seperti antara bersuami dan tidak bersuami (janda).[45] Mengikuti penjelasan tafsir al-Jalâlain tersebut, Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel mengajukan penafsiran, "*Dan tiada kamu kuasa menyamakan antara segala perempuan itu pada kasih ia akan mereka itu dan jikalau loba kamu atas yang demikian itu sekalipun*." 'Abd al-Ra`uf kemudian meneruskan, "*Maka jangan kamu cenderung dengan sekalian cenderung kepada yang kamu kasih ia akan dia itu maka kamu tinggalkan yang cenderung kamu daripadanya itu seperti tergantung*."[46] Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dalam ayat ini hampir sama dengan penjelasan al-Jalâlain. Hanya bedanya, 'Abd al-Ra`uf Singkel menyebutkan, "*jangan kamu cenderung dengan sekalian cenderung kepada yang kamu kasih ia akan dia itu*", sedangkan Jalâlain menyatakan "janganlah kamu terlalu cenderung kepada yang kamu cintai", dengan sedikit tambahan "dalam hal pembagian giliran dan nafkah". Perbedaan lainnya yang juga tidak terlalu mendasar, 'Abd al-Ra`uf Singkel mengungkapkan, "*maka kamu tinggalkan yang cenderung kamu daripadanya itu seperti tergantung*", sedangkan al-Jalâlain menyebutkan, "sehingga kamu membiarkan yang lain terkatung-katung (menggantung)",

---

[44] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 121.

[45] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 80.

[46] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 100.

dengan adanya sedikit tambahan "seperti antara bersuami dan tidak bersuami (janda)".

Dengan demikian, perlakuan yang adil terhadap kaum perempuan sangat dipentingkan dalam praktik poligami. Setidaknya dari penafsiran Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel terhadap dua ayat di muka (QS. al-Nisâ'/4: 3 dan QS. al-Nisâ'/4: 129) dapat disimpulkan bahwa poligami pada dasarnya diperbolehkan asalkan mampu berbuat adil di antara para perempuan yang dinikahi (istri) dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran. Sementara itu, perlakukan yang adil terhadap para istri dalam hal cinta (kasih sayang) tidak akan mungkin terpenuhi. Karena itu, tidak diperkenankan terlalu cenderung kepada istri yang dicintai, sementara istri-istri yang lain menggantung (terkatung-katung). Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel ini sejalan dengan pendapat jumhur (mayoritas) ulama yang pada dasarnya membolehkan praktik poligami dengan syarat yang bersangkutan mampu berlaku adil terhadap para istrinya. Pendapat jumhur (mayoritas) ulama yang mendukung praktik poligami ini telah ditentang oleh golongan yang menolak poligami karena dianggapnya seolah-olah terlalu memihak kepada laki-laki.[47]

Metode penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel terhadap ayat-ayat poligami juga belum keluar dari kecenderungan penafsiran tradisional. Sebagaimana umumnya mufasir-mufasir tradisional, 'Abd al-Ra`uf masih menggunakan metode tafsir *tahlîlî* (analitis) dalam kitab tafsirnya. Menurut Nasaruddin Umar, dengan metode *tahlîlî* (analitis) penafsiran teks ayat QS. al-Nisâ'/4: 3 dapat menghasilkan kesimpulan mengenai bolehnya poligami, yaitu seorang laki-laki dapat menikahi lebih dari satu hingga empat orang, asal yang bersangkutan mampu berlaku adil. Padahal, dengan mengaplikasikan metode *maudlû'î* (tematis) akan dapat menghasilkan kesimpulan yang berbeda, karena adanya ayat di tempat lain (QS. al-Nisâ'/4:

[47] Nasaruddin Umar, "Islam dan Masalah Poligami", h. 203.

129) yang seolah-olah syarat keadilan itu mustahil dapat dipenuhi. Ayat terakhir ini dapat diartikan menolak poligami, atau setidaknya lebih memperketat pelaksanaan poligami. Syarat poligami adalah kesanggupan untuk berlaku adil, sementara ayat ini menegaskan ketidakmampuan seseorang berlaku adil di antara istri-istrinya. Metode *maudlû'î*, lanjut Nasaruddin, secara umum akan menghasilkan penafsiran yang lebih moderat terhadap ayat-ayat gender daripada metode *tahlîlî,* karena metode ini tidak banyak mengintrodusir budaya Timur Tengah yang cenderung memposisikan laki-laki lebih dominan daripada perempuan.[48]

3. Kewarisan

Kasus pembagian waris 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan juga menjadi isu penting dalam pembahasan kesetaraan gender. Bahkan, hal itu pernah menjadi isu kontroversial ketika dipersoalkan oleh sebagian pembaru dan feminis muslim. Problem krusial yang paling banyak disoroti dalam kasus pembagian waris ini adalah menyangkut soal keadilan, karena anak perempuan hanya memperoleh bagian harta pusaka separuh dibandingkan dengan anak laki-laki. Boleh jadi kalau dilihat dari situasi dan kondisi sekarang, hal demikian sudah tidak relevan lagi atau tidak mencerminkan nilai keadilan. Munawir Sjadzali, misalnya, pada saat menjabat Menteri Agama RI pernah melontarkan gagasan agar dalam pembagian harta waris, umat Islam di Indonesia memberikan bagian yang setara antara laki-laki dan perempuan. Gagasan itu kontan mendapatkan kritikan dari banyak ulama karena dianggap bertentangan dengan nash al-Qur'an. Namun demikian, gagasan itu masih terus bergulir hingga kini.[49]

---

[48] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 283-285.

[49] Perdebatan tentang kasus pembagian harta waris ini, lihat Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998), h. 1-191; Muhammad Wahyuni Nafis *et al.* (ed.), *Kontektualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 87-97; Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective*,

Ketentuan tentang pembagian harta waris itu telah ditegaskan oleh Allah swt. dalam QS. al-Nisâ'/4: 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء/٤: ١١)

"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (QS. al-Nisâ'/4: 11).

Substansi ayat di atas yang masih menjadi persoalan bagi sebagian pemikir dan feminis muslim terletak pada bagian awal, yakni يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ. Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel menafsirkan penggalan ayat tersebut, "*Disuruhkan Allah ta'ala kamu pada pekerjaan pusaka segala anak kamu bagi seorang laki-laki seperti perolehan dua orang perempuan.*"[50] 'Abd al-Ra`uf

(Jakarta: Solstice Publishing, 2006), h. 168-169; Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, (Jakarta: el-Kahfi, 2008), h. 255-262.

[50] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 79.

kemudian menafsirkan sambungan ayat selanjutnya, yaitu "فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" bahwa jika anak itu seluruhnya perempuan lebih dari dua orang, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang telah ditinggalkan oleh mayit; dan jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka dia memperoleh bagian separuhnya.[51]

Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dalam konteks ini lebih singkat dibandingkan dengan penjelasan tafsir al-Jalâlain. Secara lebih lengkap, al-Jalâlain mengajukan penafsiran atas penggalan ayat "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" bahwa Allah memerintahkan kepada kamu tentang urusan (harta pusaka) anak-anakmu. Yakni bagi seorang anak laki-laki mendapatkan bagian yang setara dengan bagian dua orang anak perempuan. Jika pada saat bersamaan terdapat dua orang anak perempuan dan seorang anak laki-laki, maka bagian separuhnya untuk seorang anak laki-laki dan separuhnya lagi untuk dua orang anak perempuan. Jika terdapat seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan saja, maka bagian anak perempuan sepertiga dan anak laki-laki dua pertiga. Namun, jika hanya ada seorang anak laki-laki saja, maka yang bersangkutan berhak mendapatkan seluruh bagian harta pusaka.[52] Kemudian al-Jalâlain menafsirkan sambungan ayat yang sama bahwa jika anak itu semuanya perempuan dua atau lebih, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang ditinggalkan oleh mayit; dan jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka baginya separuh harta pusaka.[53]

Sementara itu, Imam al-Baidhâwî menafsirkan ungkapan "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" bahwa Allah memerintahkan kepada kamu dalam urusan harta pusaka anak-anakmu. Yakni bagi

---

[51] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 79.

[52] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 64.

[53] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 64.

seorang anak laki-laki mendapatkan bagian yang setara dengan dua orang anak perempuan jika keduanya terkumpul (ada secara bersamaan).[54] Ia kemudian menafsirkan sambungan ayat bahwa jika anak itu semuanya perempuan (tidak ada laki-laki) lebih dari orang, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang ditinggalkan oleh mayit; dan jika jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka dia mendapatkan bagian separuh harta pusaka. Lebih lanjut, al-Baidhâwî mengungkapkan bahwa terjadi perbedaan pendapat tentang pembagian waris untuk dua anak perempuan (tanpa ada laki-laki). Menurut Ibn 'Abbâs, status hukum dua anak perempuan itu sama dengan seorang anak perempuan (وَاحِدَةً), sedangkan menurut ulama-ulama lainnya, status hukum mereka sama dengan lebih dari dua orang anak perempuan (فَوْقَ اثْنَتَيْنِ).[55]

Selain QS. al-Nisâ'/4: 11, pembagian waris 2:1 untuk laki-laki dan perempuan juga ditemukan dalam Q.S. al-Nisâ'/4: 176 yang menjelaskan tentang harta pusaka *kalâlah*—yakni seseorang yang mati dan dia tidak meninggalkan anak atapun ayah.[56] Allah swt. berfirman:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (النساء/٤: ١٧٦)

"Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai

[54] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 70.

[55] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 71.

[56] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 72; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, jilid I, h. 581.

saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (Q.S. al-Nisâ'/4: 176).

Kalimat وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ dalam ungkapan ayat di atas dijelaskan oleh 'Abd al-Ra`uf Singkel sebagai berikut, "*dan jikalau ada sekalian saudaranya itu laki-laki dan perempuan maka bagi yang laki-laki upama bahagian dua perempuan.*"[57] Penjelasan 'Abd al-Ra`uf Singkel ini sejalan dengan penafsiran al-Jalâlain dan al-Baidhâwî. Dalam hal ini al-Jalâlain menafsirkan bahwa jika mereka (para ahli waris itu) terdiri atas saudara-saudara laki dan perempuan, maka bagian saudara laki-laki setara dengan bagian dua orang saudara perempuan.[58] Demikian pula, al-Baidhâwî menafsirkan bahwa jika mereka itu terdiri atas saudara-saudara laki dan perempuan, maka bagian saudara laki-laki setara dengan bagian dua orang saudara perempuan.[59]

Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel—sebagimana halnya al-Jalâlain, al-Baidhâwî, dan beberapa ahli tafsir lainnya—tidak pernah mempersoalkan pembagian waris 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan ataupun antara saudara laki-laki dan perempuan. Boleh jadi ketentuan itu sudah dianggap *qath'î* (pasti) sehingga tidak perlu dipemasalahkan lagi. 'Abd al-Ra`uf juga tidak pernah membahas tentang hikmah di balik ketentuan pembagian waris itu. Padahal,

---

[57] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 107.

[58] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 64.

[59] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 132.

beberapa mufasir Indonesia lainnya telah membicarakan hal dimaksud. Sebagaimana laporan Zaitunah Subhan, menurut tafsir Departemen Agama, hikmah diberikannya kepada anak laki-laki dua bagian dan kepada anak perempuan satu bagian adalah karena laki-laki memerlukan harta untuk memenuhi kebutuhan dirinya dan nafkah istri serta anak-anaknya, sedangkan perempuan hanya memerlukan biaya untuk dirinya sendiri dan bila telah menikah keperluannya ditanggung oleh suami. Karena itu, wajar bila perempuan mendapatkan satu bagian saja.[60]

Lebih lanjut, menurut penafsiran Hamka, hal demikian menunjukkan bahwa laki-laki (sebagai suami) tidak boleh lepas tanggung jawab terhadap kaum perempuan (sebagai istri). Sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa hikmah pembagian tersebut karena akal perempuan itu kurang dan hanya separuh dari akal laki-laki. Demikian juga, nafsu perempuan lebih keras daripada laki-laki sehingga bila perempuan diberi warisan banyak, maka hanya akan dipakai guna membeli perhiasan untuk bersolek dan bergaya. Hal itu ditolak oleh Hamka dengan menyatakan bahwa akal yang dimiliki perempuan sama dengan akal yang dimiliki oleh laki-laki, keduanya sama-sama kurang. Baru akan cukup bila kedua akal (pada perempuan dan laki-laki) digabungkan. Pengalaman dalam rumah tangga yang bahagia membuktikan hal itu. Hamka memberi contoh bahwa seringkali suami tidak dapat mengambil keputusan yang tepat sebelum mendapat petunjuk dari istrinya. Sebaliknya, istri juga sering salah dalam mengambil keputusan karena tidak bermusyawarah dengan suaminya. Begitu pula halnya, alasan bahwa nafsu syahwat perempuan lebih besar dari laki-laki, suka memboroskan uang bila mendapatkan warisan yang banyak. Justru laki-laki yang lebih banyak menghamburkan uang, baik dari warisan atau sumber pendapatan yang lain, guna merayu dan membujuk agar perempuan mau menyerahkan kehormatan

[60] Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 257.

kepadanya. Sebaliknya, cukup banyak perempuan yang rela meninggalkan kesenangan dengan menjual seluruh perhiasannya untuk membantu suami saat kesusahan.[61]

Sementara itu, menurut penjelasan Mahmud Yunus, hikmah diberikannya waris dua kali bagian perempuan karena laki-laki harus membelanjakan harta untuk dirinya, istrinya, dan anak-anaknya. Sedangkan perempuan hanya membelanjakan harta untuk dirinya sendiri. Apabila bersuami, maka nafkahnya dipikul oleh suaminya. Oleh karena itu, bagian laki-laki lebih banyak daripada perempuan.[62]

Sikap ‘Abd al-Ra`uf Singkel yang tidak sampai membahas seputar hikmah di balik ketentuan pembagian waris itu—berbeda dengan beberapa mufasir Indonesia lainnya—tidak perlu mengherankan karena penafsiranya memang sangat singkat. Bahkan, terkadang ‘Abd al-Ra`uf Singkel justru meniadakan interpretasi yang agak panjang dan yang sulit dicerna oleh pembaca dari tafsir al-Jalâlain, sebagai rujukan utamanya.[63] Padahal, pembahasan tafsir al-Jalâlain sendiri sudah terkenal singkat, ringkas, dan padat. Sejak semula ‘Abd al-Ra`uf hanya ingin menjelaskan al-Qur’an secara cepat dan singkat. Dihubungkan dengan kritiknya terhadap Syams al-Dîn al-Sumatrani yang mengajarkan ilmu tasawuf kepada khalayak awam, pilihannya untuk menjelaskan al-Qur’an secara cepat dan singkat dapat dipahami sebagai upaya untuk secepatnya memperkuat landasan pengetahuan syariat kepada khalayak luas sebelum diberikan pengetahuan tentang hakikat. Dengan kata lain, *Tarjumân al-Mustafîd* ditulis untuk tujuan dakwah yang sasaran pembacanya adalah kalangan bawah (masyarakat awam).[64]

---

[61] Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 257-258.

[62] Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 258.

[63] Salman Harun, *Mutiara al-Qur’an*, h. 199-200.

[64] Salman Harun, *Mutiara al-Qur’an*, h. 200-201.

4. Kepemimpinan Perempuan

Masalah kepemimpinan perempuan juga menjadi salah satu tema yang menarik dan kontroversial dalam perbincangan seputar relasi laki-laki dan perempuan. Kepemimpinan dalam hal ini dapat mencakup kepemimpinan dalam rumah tangga dan di ruang publik. Di antara ayat al-Qur'an yang penafsirannya masih banyak diperdebatkan terkait dengan kasus ini adalah firman Allah swt. dalam QS. al-Nisâ'/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (النساء/٤: ٣٤)

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar." (QS. al-Nisâ'/4: 34).

Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel menafsirkan kalimat: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ dalam rangkaian ayat tersebut, yakni "*bermula segala laki-laki dikuasakan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah ta'ala segala laki-laki itu atas segala perempuan dengan ilmu dan akal dan wilayah dan dengan sebab dibiayakan mereka itu atas mereka itu daripada segala arta mereka itu.*"[65] Sebagaimana pe-

[65] 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafîd*, h. 85.

nafsiran ayat-ayat sebelumya, pada bagian ini ‘Abd al-Ra`uf Singkel juga mengikuti penjelasan tafsir al-Jalâlain. Oleh al-Jalâlain penggalan ayat di atas ditafsirkan bahwa kaum laki-laki adalah penguasa terhadap kaum perempuan, yakni dengan mendidik dan memegang urusan mereka, karena Allah telah melebihkan kaum laki-laki atas kaum perempuan dengan ilmu, akal, wilayah dan lainnya; dan juga karena mereka (kaum laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk kaum perempuan.[66] Sementara itu, al-Baidhâwî mengajukan penafsiran bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, karena Allah ta‘ala telah melebihkan kaum laki-laki atas kaum perempuan dengan kesempurnaan akal, bagus dalam perencanaan dan pengaturan, kelebihan kekuatan dalam mengerjakan sesuatu dan menjalankan ketaatan, oleh karenanya hanya dikhususkan bagi laki-laki *nubuwwah*, *imâmah*, *wilâyah*, dan juga memutuskan perkara di pengadilan, kewajiban berjihad dan menjalankan salat Jumat, dan kelebihan bagian dalam pembagian waris; dan juga karena kaum laki-laki telah menafkahkan sebagian dari hartanya kepada kaum perempuan pada saat menikahi mereka dengan memberikan mahar dan nafkah.[67]

Kata “*qawwâmûn*” dalam ayat di atas diterjemahkan ‘Abd al-Ra`uf Singkel dengan “*dikuasakan mereka itu*” (maksudnya “penguasa”). Pemahaman ini sejalan dengan pengertian yang diajukan al-Jalâlain, “penguasa”, dan al-Baidhâwî, “pemimpin”. Bahkan, para ahli tafsir tradisional umumnya memberikan penafsiran yang kurang lebih sama. Sehingga pemahaman ‘Abd al-Ra`uf Singkel dalam hal ini masih searus penafsiran ulama tradisional. Penafsiran seperti ini oleh sebagian feminis dianggap lebih menguntungkan kaum laki-laki. Padahal, kata yang sama dapat

[66] Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adlîm*, h. 68.

[67] al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 85.

juga diartikan dengan "pengayom", "pelindung", "penjaga", "penjamin", "pemelihara", dan "penanggung jawab".[68]

Sebagian mufasir tradisional, misalnya Abû al-Fidâ' ibn Katsîr, bahkan lebih jauh telah mengaitkan penafsiran ayat di atas dengan hadis Nabi saw. yang menyebutkan:

لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة (رواه البخاري)[69]

"Tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan (untuk memimpin) urusan mereka kepada perempuan." (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhârî).

Menurut penafsiran Ibn Katsîr, kaum laki-laki adalah penanggung jawab terhadap kaum perempuan, yakni kepala, pemimpin, dan penguasa bagi kaum perempuan, serta yang memperbaiki (meluruskan) kaum perempuan bilamana bengkok. Hal demikian karena kaum laki-laki itu lebih utama dibandingkan dengan kaum perempuan, dan juga kaum laki-laki lebih baik daripada kaum perempuan, sehingga kenabian (*nubuwwah*) hanya dikhususkan bagi kaum laki-laki, dan begitu pula halnya kepala negara hanya diperbolehkan untuk kaum laki-laki berdasarkan hadis yang telah disebutkan di atas.[70]

Dengan demikian, hadis di atas telah mendelegitimasi peran perempuan dalam kancah kepemimpinan negara. Padahal, menurut sebagian feminis, hadis tersebut perlu dikaji ulang dengan mempertimbangkan beberapa aspek: *pertama*, dari segi sanad, ia tergolong hadis *âhâd*, yang hanya diriwayatkan oleh segelitir sahabat, tidak mengikat, dan karenanya tak perlu dijadikan dasar tindakan. Bahkan, disinyalir bahwa hadis tersebut muncul setelah

[68] Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, h. 241; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h.150; Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 103.

[69] al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, juz IV, h. 515.

[70] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, jilid I, h. 480.

Perang Jamal, ketika 'A'isyah, pemimpin tentara melawan 'Alî, berada dalam kondisi yang mengenaskan. Sehingga hadis itu boleh jadi dibuat dalam konteks perang tersebut.

Kedua, dari segi kandungan matan, hadis tersebut tidak sejalan, atau bahkan bertentangan, dengan ayat-ayat al-Qur'an yang mengisahkan pemerintahan Ratu Saba yang hebat dan arif serta banyak keberhasilan (QS. al-Naml/27: 23-35). Selain itu, hadis tersebut berbentuk *kalam al-khabar* (kalimat berita), bukan larangan atau perintah. Karena itu, kalaulah ia akan diterima hendaknya ditempatkan pada konteksnya yang berkaitan dengan diangkatnya Buwaran bint Syairawaih bin Kisra bin Barwaiz, sebagai raja Persia, setelah raja sebelumnya meninggal dunia. Boleh jadi, pernyataan Nabi saw. ini khusus pada waktu itu ketika kemampuan perempuan dalam masalah kenegaraan belum memadai. Atau, lebih khusus lagi, hadis tersebut hanya berkaitan dengan kasus Buwaran yang barangkali telah diketahui ketidakmampuannya memimpin kerajaan besar seperti Persia.[71]

Ketika menafsirkan QS. al-Nisâ'/4: 34, Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel sama sekali tidak menyebutkan hadis di atas. Hal itu boleh jadi karena penafsirannya memang sangat singkat. Lagi pula, al-Jalâlain dan al-Baidhâwî juga tidak mengutip hadis yang sama. Namun demikian, bukan tidak mungkin 'Abd al-Ra`uf secara sengaja tidak meyebutkan hadis tersebut dalam karya tafsirnya, *Tarjumân al-Mustafîd*, sehingga ia dapat terhindar dari perdebatan seputar hukum seorang wanita menjadi kepala negara. Isu itu telah lama menjadi persoalan tak terpecahkan di kalangan orang-orang Aceh. 'Abd al-Ra`uf sendiri tampaknya tidak berhasil menjawab secara

---

[71] Naqiyah Mukhtar, "Telaah terhadap Perempuan Karier dalam Pandangan Hukum Islam", dalam Jamal D. Rahman *et al.* (ed.), *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 169-170; Wahyuni Widyaningsih, "Presiden Perempuan di Mata Islam", dalam Bambang Parianom dan Dondy Ariesdianto (ed.), *Megawati dan Islam: Polemik Gender dalam Persaingan Politik*, (Surabaya: Antar Surya Jaya dan LSK, 1999), h. 67.

gamblang. Dalam karyanya yang lain, *Mir'ât al-Thullâb*, dia tidak membahas masalah ini secara langsung. Ketika membicarakan syarat-syarat untuk menjadi hakim, yang *by implication* dapat juga mencakup penguasa atau sultanah (ratu), dia tampaknya secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *dzakar* (laki-laki) atau tidak menyebut-nyebut perbedaan gender sebagai syarat keabsahan bagi seorang hakim atau qadi.[72] Sepanjang karier intelektualnya di Aceh, 'Abd al-Ra`uf telah mendapat patronasi dan memberikan dukungan penuh kepada para sultanah Aceh, dari Sultanah Shafiyat al-Din (berkuasa 1051 H/1641 M–1086 H/1675 M), Sultanah Naqiyat al-Din Nur al-'Alam (1086 H / 1675 M—1088 H/1678 M), hingga Sultanah Zakiyat al-Din (1088 H/1678 M—1098 H/1688 M).[73]

Sedikit banyak, sikap Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel di atas dapat dituduh telah mengkompromikan integritas intelektualnya, bukan hanya dengan menerima pemerintahan seorang perempuan, tetapi juga tidak memecahkan masalah itu dengan cara lebih layak. Namun demikian, menurut penilaian Azyumardi Azra, hal seperti itu sama sekali bukan berarti bahwa dia telah mengkompromikan hukum-hukum agama, dan tidak pula sekadar *political expediency*, basa-basi politik. Hal itu sepenuhnya didasari pertimbangan-pertimbangan tentang kualifikasi yang diperlukan untuk menjadi seorang pemimpin, apalagi menjadi pemimpin puncak sebuah negara atau seorang raja (ratu).[74] Labih lanjut, hal demikian juga dapat dianggap sebagai indikasi lebih jauh dari toleransi pribadi-

[72] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 200; Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), h. 118-119.

[73] Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, h.122; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 199-201.

[74] Azyumardi Azra, "Bukan Gender Tapi Kualitas", dalam Bambang Parianom dan Dondy Ariesdianto (ed.), *Megawati dan Islam*, h. 115.

nya; suatu ciri yang secara mencolok dimiliki oleh ‘Abd al-Ra`uf Singkel.[75]

B. Penafsiran M. Quraish Shihab

1. Kejadian Perempuan

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ
وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١

“Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan menciptakan darinya pasangannya; Allah memperkembangbiakkan dari keduanya laki-laki yang banyak dan perempuan. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (pelihara pula) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah Maha Mengawasi kamu.” **(**QS. al-Nisâ`/4: 1**)**.

Ungkapan “*min nafs wâhidah*” (dari diri yang satu) dan “*wa khalaqa minhâ zawjahâ*” (dan menciptakan darinya pasangannya) menjelaskan asal kejadian perempuan. Menurut Quraish Shihab, ada dua kubu besar para mufasir berkaitan dengan apa yang dimaksud dengan kata *nafs* dalam ayat ini.

Pertama, mayoritas mufasir memahaminya dalam arti “Adam as.”. Pendapat ini dalam *Wawasan al-Qur’an* dijelaskannya mewakili antara lain pendapat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, Ibn Katsîr, al-Qurthubî, al-Biqâ’î, dan Abû al-Su’ûd.[76] Pendapat yang memahami kata *nafs wâhidah* dengan Adam as. kemudian berpengaruh dengan pemahaman kata selanjutnya, *zaujahâ*, yang secara harfiah bermakna “pasangan”, yaitu istri Adam yang bernama

[75] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 200.

[76] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1997), h. 299.

Hawa.[77] Argumen-argumen yang dikemukakan oleh kubu ini, jelas Quraish Shihab, adalah sebagai berikut. (1) Kata *nafs* menunjuk kepada pengertian "orang", bukan "jenis" Adam (manusia). Sebagai contoh, dalam Ibn Katsîr, terdapat penjelasan seperti ini:

يقول تعالى آمرًا خلقه بتقواه، وهي عبادته وحده لا شـــريك له، ومُنَبِّهًا لهم على قدرته التي خلقهم بها من نفس واحدة، وهي آدم، عليه السلام (وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا) وهي حواء، عليها الســـلام، خلقت من ضِـــلعه الأيســـر من خلفه وهو نائم، فاستيقظ فرآها فأعجبته، فأنس إليها وأنست إليه.[78]

Allah berfirman untuk memerintahkan ciptaan-Nya agar bertakwa kepada-Nya, yaitu dengan menyembah hanya kepada-Nya yang tidak memiliki sekutu, sambil mengingatkan mereka atas kekuasan-Nya yang mampu menciptakan mereka dari diri yang satu, yaitu Adam as (dan menciptakan darinya pasangannya), yaitu Hawâ' as. yang diciptakan dari tulang rusuk kiri Adam tanpa sepengetahuannya, ketika ia tidur. Kemudian ia terbangun dan melihat Hawâ', Adam terkagum, keduanya pun saling mencintai.

(2) Hadis Nabi yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. Hadis tersebut menyatakan, "Saling wasiat mewasiatlah untuk berbuat baik kepada. Karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, kalau engkau membiarkannya ia tetap bengkok, dan bila engkau berupaya meluruskannya ia akan patah" (HR. al-Tirmidzî melalui Abû Hurairah).[79]

Kedua, pandangan Syekh Muhammad 'Abduh, Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, dan beberapa ulama kontemporer lainnya yang memahami kejadian perempuan berasal dari sperma laki-laki dan perempuan. Argumen-argumen yang dikemukakan adalah sebagai

[77] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), vol. II, h. 331.

[78] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, jilid I, h. 430.

[79] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 331.

berikut. (1) Tafsir ayat dengan ayat lain, yaitu kejadian perempuan dalam QS. al-Hujurât/49: 13 "Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal".[80] (2) Jika kita merujuk ke penjelasan 'Abduh—yang disebut Quraish Shihab mewakili kecenderungan ulama kontemporer—argumen yang dikemukakannya adalah *munâsabah* antarbagian dalam ayat (*munâsbah fî al-âyah*), yaitu ungkapan "*wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ'"* yang menjelaskan penyebaran manusia dari hasil keturunan memiliki korelasi dengan kelogisan jika kata *nafs wâhidah* bukan Adam, karena penyebaran yang luas tentu berasal dari keturunan manusia yang terdiri dari laki-laki dan perempuan.[81] (3) Menurut al-Thabâthabâ'î, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, ayat di atas sama sekali tidak memuat petunjuk sedikit pun tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam.[82] (4) Hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk bengkok dipahami secara metapor bahwa para pria diingatkan agar menghadapi perempuan dengan bijaksana, karena sifat bawaan mereka yang berbeda dengan pria, sehingga bila tidak disadari akan menyebabkan pria bersikap tidak wajar. Padahal, kodrat tersebut tidak bisa diubah. Jika ada yang berusaha mengubahnya, maka akan berakibat fatal, seperti upaya meluruskan tulang rusuk yang bengkok. Bahkan, sebagian ulama menolak otentisitas hadis tersebut.[83] (5) Argumen Muhammad Rasyîd Ridhâ soal keterpengaruhan tafsir-tafsir klasik yang

[80] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 330.

[81] Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm* (*al-Manâr*), (Kairo: Tp, 1947), juz 4, h. 324.

[82] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 331.

[83] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 331.

menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam dengan isi Perjanjian Lama (Kitab Kejadian II: 21-22) yang menyatakan bahwa ketika Adam tertidur lelap, Allah mengambil sebilah tulang rusuknya, lalu ditutupkan tempat itu dengan daging. Dari tulang rusuk yang dikeluarkan itu, Tuhan menciptakan perempuan.[84] Argumen ini, dengan begitu, menyatakan bahwa tafsir-tafsir tersebut dipengaruhi oleh *isrâ'îliyyât*.

Sekarang, di mana posisi pandangan Quraish Shihab sendiri dalam kontroversi tersebut? Pertama, ia tidak tertarik—sebagaimana kecenderungan tafsir-tafsir klasik, terutama yang berorientasi linguistik—dengan analisis kata *nafs wâhidah* dalam konteks ini. Agaknya, argumen kebahasaan di matanya "diam" tidak bisa menutur apa-apa dalam konteks penerimaan atau penolakan penciptaan perempuan dari Adam. Teks ayat tersebut menjadi bisa bertutur ketika dirujuk-silang (*cross-reference*) dengan argumen-argumen lain.

Pertama, persoalan tafsir ayat dengan ayat. Mungkinkah penciptaan perempuan dalam ayat QS. al-Nisa/4: 1 ini dipahami dari konteks QS. al-Hujurât/49: 13, sebagaimana dikemukakan oleh kubu pertama? Quraish Shihab menolaknya:

> Surah al-Hujurât memang berbicara tentang asal kejadian manusia yang sama dari seorang ayah dan ibu, yakni sperma ayah dan ovum/ indung telur ibu, tetapi tekanannya pada persamaan hakikat kemanusiaan orang perorang karena setiap orang walau berbeda-beda ayah dan ibunya, tetapi unsur dan proses kejadian mereka sama, karena itu tidak wajar seorang menghina atau merendahkan orang lain. Adapun ayat an-Nisâ' ini, walaupun menjelaskan kesatuan dan kesamaan orang perorang dari segi hakikat kemanusiaan, tetapi konteksnya untuk menjelaskan banyak dan berkembang biaknya mereka dari seorang ayah, yakni Adam dan seorang ibu, yakni Hawa. Ini dipahami dari pernyataan *Allah memperkembangbiakkan laki-laki yang banyak dan perempuan* dan ini tentu-

[84] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 332.

nya baru sesuai jika kata (نفس واحدة) *nafsin wâhidah* dipahami dalam arti ayah manusia seluruhnya (Adam as.) dan pasangannya (Hawa) lahir laki-laki dan perempuan yang banyak.

Daripada analisis kebahasaan terhadap *nafs wâhidah,* Quraish Shihab menyelesaikannya dengan analisis korelasi antar bagian dalam ayat (*munâsabah fî al-âyah*), yaitu korelasi penciptaan yang terfokus pada kata *nafs wâhidah* dengan *wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ'*(*Allah memperkembangbiakkan dari keduanya laki-laki yang banyak dan perempuan*). Dengan menganalisis konteks tujuan pembicaraan dalam QS. al-Nisâ': 1 seperti itu, maka ayat ini tidak bisa ditafsir dengan QS. al-Hujurât/49: 13 yang konteks tujuan pembicaraannya berbeda. Di sini, Quraish Shihab mendemonstrasikan metode tafsirnya dengan mencermati konteks tujuan atau tema pokok. Karena perbedaan konteks itu, QS. al-Nisâ'/4: 1 tidak bisa dipahami, sebagaimana halnya QS. al-Hujurât/49: 13, sebagai ayat yang menyatakan kesetaraan perempuan dan laki-laki atas dasar keduanya diciptakan dari hal yang sama, sperma ayah dan ibu. Meski melakukan analisis *munâsbah fî al-âyah* sebagaimana persis dilakukan oleh 'Abduh yang menghubungkan kedua potong ayat ini, Quraish Shihab tiba pada kesimpulan yang bertolak-belakang dengan kesimpulan 'Abduh. Quraish Shihab berkesimpulan bahwa potongan *wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ'* menguatkan kesimpulan bahwa *nafs wâhidah* adalah Adam as. Sebaliknya, 'Abduh yang bertolak dari ungkapan yang sama dengan metode yang sama tiba pada kesimpulan berbeda. Argumen 'Abduh selengkapnya adalah sebagai berikut:

(قال) والقرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم. قوله "وبث منهما رجالا كثيرا ونساء" بالتنكير. وكان من المناسب على هذا الوجه أن يقول: وبث منهما جميع الرجال والنساء. وكيف ينص نفس معهودة والخطاب عام لجميع الشعوب. وهذا العهد ليس معروفا عند جميعهم, فمن

الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء ولم يسمعوا بهما. وهذا النسب المشهور عند ذرية نوح مثلا مأخوذ عن العبرنيين فإنهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخا متصلا بآدم وحددوا له زمنا قريبا. وأهل الصين ينسبون البشر إلى أب آخر ويذهبون بتاريخه إلى زمن أبعد من الزمن الذى ذهب إليه العبرانيون. والعلم والبحث فى آثار البشر مما يطعن فى تاريخ العبرانيين. ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود وإن عزوه إلى موسى عليه السلام فإنه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة وأنه بقي كما جاء به موسى.[85]

Muhammad 'Abduh mengatakan: konteks ayat tersebut menunjukkan bahwa yang dimaksud di sini dengan diri yang satu bukanlah Adam. Firman Allah *"Allah memperkembangbiakkan dari keduanya laki-laki yang banyak dan perempuan"* diungkapkan dengan infinitif (*nakirah*). Dengan bentuk ungkapan seperti ini, akan sesuai jika difirmankan-Nya: *"Allah memperkembangbiakkan dari keduanya semua laki-laki dan perempuan"*. Karena bagaimana mungkin al-Qur'an menyebut diri (*nafs*) yang tertentu, padahal konteks pembicaran tersebut bersifat umum ditujukan kepada semua bangsa. Penentuan ini tidak dikenal oleh mereka semua, karena di antara manusia ada yang tidak mengenal nama Adam maupun Hawa`, bahkan mereka tidak pernah mendengar nama keduanya sama sekali. Garis keturunan yang dikenal di kalangan anak-cucu Nûh ini, misalnya, terambil dari kalangan orang-orang Ibrani karena merekalah yang menjadikan manusia keterkaitan sejarah dengan Adam dan mereka batasan waktu singkat dalam sejarah manusia. Penduduk China malah mengaku memiliki hubungan keturunan dengan nenek moyang yang lain dan dengan sejarahnya mereka bahkan melampaui batas waktu yang seperti yang diyakini oleh kalangan orang-orang Ibrani. Ilmu dan penelitian tentang sejarah peninggalan-peninggalan manusia bisa menjelaskan sisi kekeliruan dalam sejarah kalangan orang-orang Ibrani. Kita sebagai orang Islam tidak perlu memaksakan diri untuk membenarkan sejarah Yahudi, meskipun mereka mengklaim sejarah mereka memiliki keterkaitan dengan Musa as., karena kita tidak bisa mempercayai bahwa sejarah mereka berasal dari Taurat dan tetap utuh sebagaimana yang dibawa oleh Musa.

[85] Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm* (*al-Manâr*) (Cairo: Tp, 1947), Juz 4, h. 324.

Selain berbeda dengan pandangan 'Abduh yang menolak kata *nafs wâhidah* ditafsirkan dengan Adam as., pandangan Quraish Shihab juga berbeda dengan mayoritas ulama lain, karena sesungguhnya yang ia katakan adalah: (1) *nafs wâhidah* adalah Adam as.; (2) ayat di atas menyatakan, sebagaimana redaksinya, bahwa manusia diciptakan dari Adam as. Nah, pendapatnya bahwa *nafs wâhidah* adalah Adam as. dan bahwa manusia diciptakan dari Adam as. tidak sama dengan menyatakan bahwa istri Adam (Hawa) diciptakan dari Adam sendiri. Kritik Quraish Shihab terhadap pandangan lama adalah sebagai berikut:

> Memahami *nafsin wâhidah* sebagai Adam as. menjadikan kata (زَوْجَهَا) *zaujahâ*—yang secara harfiah bermakna pasangannya—adalah istri Adam as yang populer bernama Hawa. Agaknya karena ayat itu menyatakan bahwa pasangan itu diciptakan dari *nafsin wâhidah* yang berarti Adam, maka para mufasir terdahulu memahami bahwa istri Adam diciptakan dari Adam sendiri. Pandangan ini kemudian melahirkan pandangan negatif terhadap perempuan dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian dari lelaki.[86]

Atas dasar ini, kita bisa berkesimpulan bahwa Quraish Shihab tetap mengakui bahwa *nafsin wâhidah* adalah Adam as. yang merupakan ayah (nenek-moyang) seluruh manusia. Namun, ini tidak secara otomatis bisa dijadikan sebagai dasar kesimpulan bahwa Hawa (istrinya) diciptakan dari Adam sendiri. Ayat di atas, menurut Quraish Shihab, menjelaskan perkembangbiakkan manusia dari pasangan Adam dan Hawa. Akan tetapi, Hawa sendiri tidak diciptakan dari Adam, melainkan dari "jenis" yang sama dengan Adam. Dalam *"Membumikan" al-Qur'an*, ketika menafsirkan ayat ini, intisari pendapatnya terangkum dalam penjelasannya: "Demikian al-Qur'an menolak pandangan-pandangan yang membedakan (lelaki dan perempuan) dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan bahwa dari keduanya secara bersama-sama Tuhan mengembangbiakkan keturunannya

[86] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 331.

baik yang lelaki maupun yang perempuan".[87] QS. al-Nisâ`/4: 1 oleh Quraish Shihab diterjemahkan dengan "*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari jenis yang sama dan darinya Allah menciptakan pasangannya dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan lelaki dan perempuan yang banyak*".[88]

'Abduh dalam *al-Manâr*nya memang menerima salah satu ta`wîl kata *nafs wâhidah* yang dikemukakan oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî, yaitu bahwa Tuhan menciptakan setiap manusia dari *nafs* dan dari jenis *nafs* yang sama Tuhan juga menciptakan pasangan hidup yang sama dalam sifat kemanusiaannya (*wa al-murâd khalq kull wâhid minkum min nafs wa ja'ala min jinsihâ insânan yusâwîhi fî al-insâniyyah*). Akan tetapi, sebagaimana tampak dalam kutipan sebelumnya, 'Abduh menolak penafsiran *nafs wâhidah* dengan Adam as. Dalam konteks kisah-kisah al-Qur'an tentang keberadaan "keturunan Adam" (*banû Adam*) di bagian awal surat al-Baqarah, 'Abduh menafsirkannya sebagai suatu kelompok yang sama spesisnya dengan Adam.[89] Dengan demikian, pandangan Quraish berbeda dengan pandangan 'Abduh dan mayoritas ulama, meski juga memiliki persamaan.

Dengan pandangan seperti itu, penafsiran Quraish Shihab dalam konteks ini tidak tampak dipengaruhi oleh al-Biqâ'î,[90] kecuali dalam hal metodenya, melainkan tampak jelas dipengaruhi oleh al-Thabâthabâ'î, sebagaimana dikutipnya, yang menyatakan bahwa ayat di atas menegaskan bahwa perempuan (istri Adam as.) diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, dan ayat tersebut

---

[87] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), h. 270.

[88] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an*, h. 270.

[89] Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, juz4, h. 325. Dua ta`wil lain adalah (1) bahwa yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* adalah Adam as; (2) bahwa ayat tersebut ditujukan kepada suku Quraisy yang menjelaskan bahwa asal-usul keturunan mereka adalah Qushai.

[90] Al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar* (Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.), juz 5, h. 173-174.

sedikit pun tidak mendukung paham yang beranggapan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam.[91] Syekh Mutawallî Sya'râwî juga mengakui kemungkinan memahami nafs dalam pengertian jenis, seperti kata "*anfusikum*" dalam "Telah datang kepada kalian seorang rasul dari diri kalian sendiri" (QS. al-Tawbah/ 9: 128) dalam pengertian dari jenis manusia seperti halnya kalian (juz 4: 1987).

Mengenai ungkapan "*khalaqa minhâ zawjahâ*" yang sering dijadikan oleh para mufassir sebagai dasar penciptaan perempuan dari Adam, Quraish Shihab memaknainya sebagainya pesan al-Qur'an agar pasangan suami istri menyatu sehingga menjadi diri yang satu, yakni menyatunya perasaan dan pikiran, dalam cita dan harapan, dalam gerak dan langkah, bahkan dalam hembusan napas. Baik suami maupun istri disebut sebagai "*zawj*" (pasangan) dan pernikahan disebut "*zawâj*" (keberpasangan).[92]

Kedua, persoalan hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Quraish Shihab menolak hadis ini dijadikan argumen keterciptaan perempuan dari tulang rusuk lelaki. Hadis ini harus dipahami secara metapor agar laki-laki lebih bijaksana menghadapi perempuan karena adanya perbedaan karakter bawaan antara keduanya. Kata "bengkok" (*a'waj*) digunakan dalam hadis tersebut sebagai ilustrasi terhadap persepsi keliru sebagian laki-laki menyangkut sifat perempuan sehingga para lelaki memaksakan untuk meluruskannya. Dengan pemahaman seperti ini, perempuan dipahami memiliki kodrat sejak lahir yang berbeda dengan laki-laki.[93]

Pemahaman metafor Quraish Shihab terhadap hadis ini tidaklah terlalu asing, misalnya terlihat dalam kutipan *Fath al-*

---

[91] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 331.

[92] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 332.

[93] M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 40-41.

Bâri' berikut. Bedanya, sambil melakukan penafsiran metafor, para ulama umumnya tetap bisa menerima pandangan keterciptaan perempuan dari tulang rusuk bengkok. Ada hubungan logis antara proses kejadian dengan kecenderungan psikologis. Sedangkan, pemahaman metapor Quraish Shihab berkaitan juga dengan penolakan keterciptaan perempuan dari tulang rusuk. Ibn Hajar al-'Asqalânî mengatakan:

كان فيه رمزا إلى التقويم يرفق بحيث لا يبالغ فيه فيكسر ولا يتركه فيستمر على عوجه ، وإلى هذا أشار المؤلف باتباعه بالترجمة التي بعده " باب قوا أنفسكم وأهليكم نارا " فيؤخذ منه أن لا يتركها على الاعوجاج إذا تعدت ما طبعت عليه من النقص إلى تعاطي المعصية بمباشرتها أو ترك الواجب، وإنما المراد أن يتركها على اعوجاجها في الأمور المباحة . وفي الحديث الندب إلى المداراة لاستمالة النفوس وتألف القلوب. وفيه سياسة النساء بأخذ العفو منهن والصبر على عوجهن ، وأن من رام تقويمهن فإنه الانتفاع بهن مع أنه لا غنى للإنسان عن امرأة يسكن إليها ويستعين بها على معاشه ، فكأنه قال : الاستمتاع بها لا يتم إلا بالصبر عليها.[94]

Hadis tersebut merupakan isyarat agar upaya untuk meluruskan harus disertai dengan sikap lembut sehingga tidak berlebihan, karena jika berlebihan akan menyebabkan patah. Akan tetapi, hendaknya jangan pula dibiarkan sehingga mengakibatkan akan terus menjadi bengkok. Pengertian seperti inilah yang ingin dikemukakan oleh penulis untuk diikuti dengan menerjemahkan sesudah hadis ini "bab peliharalah diri dan keluargamu dari neraka". Dari hadis ini, bisa ditarik pemahaman agar tidak membiarkan perempuan dalam kebengkokannya jika kelemahan tersebut akan berakibat dilanggarnya kemaksiatan atau ditinggalkannya kewajiban. Yang dimaksud hanya kebolehan membiarkan kebengkokannya dalam hal-hal yang masih diperbolehkan. Hadis tersebut mengandung anjuran agar bersikap fleksibel berkenaan dengan kecenderungan jiwa dan kehalusan perasaan hati. Hadis itu juga memuat kiat menghadapi para perempuan dengan

[94] Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî, bab al-washâh bi al-nisâ`* (al-maktabat al-syâmilah).

memaafkan mereka dan bersabar atas kebengkokan mereka, dan bahwa siapa yang ingin meluruskan mereka, maka dengan menerima keberadaan mereka, karena tidak ada manusia yang mampu bertahan tanpa keberadaan perempuan yang dicintainya dan yang bisa meringankan beban hidupnya. Seakan-akan hadis tersebut ingin mengatakan: "Menikmati keberadaan perempuan tidak akan sempurna kecuali jika disertai dengan kesabaran".

Ketiga, kritik Quraish Shihab terhadap nalar keliru para ulama berkaitan dengan keterciptaan perempuan dari tulang rusuk lelaki sebagai dasar ketidaksetaraan antara keduanya. Para ulama umumnya menarik kesimpulan tentang ketidaksetaraan perempuan dan laki-laki karena persoalan penciptaan tersebut. Nalar keliru ini dikritik oleh Quraish Shihab:

> Perlu dicatat sekali lagi bahwa pasangan Adam itu diciptakan dari tulang rusuk Adam, maka itu bukan berarti bahwa kedudukan wanita-wanita selain Hawa demikian juga, atau lebih rendah dibanding dengan lelaki. Ini karena semua pria dan wanita anak cucu Adam lahir dari gabungan antara pria dan wanita sebagaimana bunyi surat al-Hujurât di atas, dan sebagaimana penegasan-Nya, "Sebagian kamu dari sebagian yang lain" (QS. Al 'Imrân [3]: 195). Lelaki lahir dari pasangan pria dan wanita, begitu juga wanita. Karena itu tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan antara keduanya. Kekuatan lelaki dibutuhkan oleh wanita dan kelemahlembutan wanita didambakan oleh pria. Jarum harus lebih kuat dari kain, dan kain harus lebih lembut dari jarum. Kalau tidak, jarum tidak akan berfungsi, dan kain tidak akan terjahit. Dengan berpasangan, akan tercipta pakaian yang indah, serasi dan nyaman.[95]

Quraish Shihab membuat pengandaian bahwa jika pun diterima—padahal tidak bisa diterima dengan argumen tafsir QS. al-Nisâ' sebagaimana dijelaskan di atas—bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, hal itu tetap tidak bisa dijadikan argumen ketidaksetaraan perempuan dan laki-laki. Alasannya adalah sebagai berikut. *Pertama*, semua laki-laki dan perempuan sekarang tidak tercipta dari tulang rusuk, melainkan dari sperma gabungan laki-

[95] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 332.

laki dan perempuan. *Kedua*, sementara persoalan keterciptaan dan persoalan ketidaksetaraan adalah dua hal yang berbeda, juga bahwa ide kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hal kemanusiaan adalah ide yang ditekankan dalam beberapa ayat lain dalam al-Qur'an, termasuk "*ba'dhukum min ba'dhin*" (sebagian kamu dari sebagian yang lain, QS. Ali 'Imrân [3]: 195). Tidak mungkin terjadi kontradiksi kandungan ayat yang menekankan kesetaraan kemanusiaan ini dengan ide dalam QS. al-Nisâ': 1, jika persoalan keterciptaan ini dijadikan alasan ketidaksetaraan. *Ketiga*, jika persoalan keterciptaan atau persoalan fisik-psikis dijadikan alasan ketidaksetaraan, hal ini tidak tepat dan absurd, karena al-Qur'an tidak menekankan kesetaraan antara keduanya dalam segala hal (fisik-psikis) yang kodrat dan fungsinya memang berbeda, seperti halnya jarum dan kain, melainkan menekankan kesetaraan dari sisi kemanusiaan. Jadi, kritik Quraish Shihab terhadap kekeliruan nalar komunal ini terfokus pada: menganalogikan kemuliaan status atau kesetaraan atas dasar kejadian fisik, pembacaan yang parsial terhadap isi keseluruhan al-Qur'an yang seharusnya utuh, dan kesalahan dalam memahami arti "kesetaraan".

Jika kita menempatkan kritik Quraish Shihab di atas dalam aula perdebatan yang selama ini terjadi tentang kesetaraan perempuan, kritik pertama secara tidak langsung merupakan kritik "teori *nature*" yang sebenarnya—meski istilah ini belum ada ketika itu, tetapi substansinya ada—dianut oleh mayoritas ulama klasik yang kemudian menempatkan perempuan tidak setara dengan laki-laki atas dasar proses kejadian. "Teori *nature*" beranggapan bahwa perbedaan laki-laki dan perempuan adalah karena persoalan kodrati atau persoalan biologis, bukan karena konstruksi sosial, seperti pada "teori *nurture*".[96] Kritik kedua sebenarnya juga kritik terhadap hal ini, meski mengambil bentuk kesalahan nalar. Sedangkan, kritik ketiga pada substansinya adalah kritik atas feminisme radikal

[96] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. xxi.

yang menuntut persamaan di semua hal, termasuk dalam hal peran-peran sosial; kesetaraan sebagai kesamaan menyeluruh.[97]

Dari pemerian di atas, kita dapat memposisikan pemikiran Quraish Shihab tentang kejadian perempuan dalam penafsirannya terhadap kata "*nafs wâhidah*" dan kata "*minhâ*". Ungkapan pertama tidak mempunyai kemungkinan lain, kecuali dalam pengertian Adam as. atas dasar analisis *munâsbah* antara ungkapan kata itu dalam kalimat dengan ungkapan "*wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ``*" yang jika dilihat dari tema pokok ayat ini tentang perkembangbiakan manusia tidak mungkin dipahami di luar konteks perkembangan manusia berasal dari pasangan Adam dan Hawa. Namun, meski *nafs wâhidah* mengacu kepada Adam, tidak berarti bahwa Hawa diciptakan dari Adam sendiri, melainkan dari "jenis" Adam (*min jinsihâ*), karena sebagaimana dikutipnya dari pendapat al-Thabâthabâ'î tidak ada petunjuk sama sekali dalam nash ayat tersebut bahwa Hawa diciptakan dari Adam. Sedangkan, hadis yang berkaitan dengan hal ini, menurut Quraish Shihab, lebih cenderung menjelaskan keterciptaan perempuan dari tulang rusuk bengkok hanya secara metapor. Atas dasar ini, penafsiran Quraish Shihab tentang *nafs wâhidah* memiliki persamaan dengan penafsiran mayoritas ulama, seperti al-Biqâ'î, al-Suyuthî, dan Ibn Katsîr. Akan tetapi, dari penafsiran terhadap kata *minhâ,* penafsiran berbeda dengan penafsiran kelompok ulama ini, dan memiliki persamaan dengan al-Thabâthabâ'`î, 'Abduh, Abû Muslim al-Ishfahânî, dan salah satu ta'wil yang dikemukakan oleh al-Qaffâl.[98] Pendapat yang berkembang dapat dikategorikan kepada 3 kelompok dan dapat diposisikan Quraish Shihab dalam kontroversi tersebut dalam tabel berikut:

---

[97] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* h. 66-68.

[98] Lihat uraian beberapa penafsiran yang berbeda ini dalam Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî* (Mesir: Mathba'at Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1946), juz 4, h. 175-176

No.	*Nafs wâhidah*	*Minhâ*	Kelompok Mufassir
1.	Âdam as.	Âdam as.	Mayoritas mufassir: al-Biqâ'î, al-Suyûthî, Ibn Katsîr, dll.
2.	Âdam as.	"Jenis" Âdam as.	Quraish Shihab, al-Thabâthabâ`î
3.	"Jenis" Âdam as.	"Jenis" Âdam as	'Abduh, Abû Muslim, al-Qaffâl

Patut dicatat di sini bahwa penafsiran Quraish Shihab tampak mengalami pergeseran, untuk tidak mengatakan tidak konsisten. Dalam *"Membumikan" al-Qur'an*, sebagaimana dikemukakan, kata *nafs wâhidah* ditafsirkan sebagai "jenis yang sama". Sedangkan, dalam *Tafsir al-Mishbah* yang ditulisnya kemudian, kata ini ditafsirkannya sebagai Adam as (ayah seluruh manusia) dan kata "*minhâ*" sebagai jenis penciptaan yang sama dengan Adam as.

Posisi pemikiran Quraish Shihab ini sama dengan penafsiran al-Thabâthâ'î dalam *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Bahkan, basis argumennya tentang korelasi kata *nafs wâhidah* dengan ungkapan *wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ'* yang bertolak dari tujuan surah, sebagaimana kutipannya telah dikemukakan, dan argumennya berkaitan dengan kata "*minhâ*" sebagai "jenis" yang sama dengan penciptaan Adam as. ditimba oleh Quraish Shihab dari tokoh ini.[99] Jadi, pemikiran Quraish Shihab tentang hal ini yang semula sama dengan pemikiran 'Abduh bergeser ke pemikiran al-Thabâthabâ'î.

[99] Lihat al-Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân* (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th.), juz 4, 144-145. Kesimpulan Nasaruddin Umar (*Argumen Kesetaraan Jender*, h. 237) bahwa al-Thabâthabâ'î termasuk kelompok mufassir yang berpendapat bahwa kata "*minhâ*" ditafsirkan dengan "dari bagian tubuh Adam" adalah keliru. Al-Thabâthabâ'î menyimpulkan bahwa "*minhâ*" mengandung pengertian sebagai jenis yang sama dengan Adam, bukan bagian dari tubuh Adam, karena ia menafsirkan ungkapan ini dengan QS. al-Rûm: 21 "Di antara tanda-tanda-Nya adalah Dia telah menciptakan untukmu dari dirimu sendiri (*min anfusikum*) pasangan-pasangan.."

2. Poligami

وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ٣

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap perempuan (yatim), maka nikahilah yang kamu senangi dari wanita-wanita (lain): dua, tiga atau empat. Lalu jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka seorang saja, atau hamba sahaya yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (QS. al-Nisâ'/4: 3).

Ketika tafsir rangkaian awal surat al-Nisâ' ini sebagai bagian dari *Tafsir al-Mishbah* ditulis pada Oktober 1999,[100] gerakan feminisme Islam di tanah mulai menggeliat yang ditandai dengan munculnya lembaga-lembaga advokasi hak perempuan, seperti P3M, yang membuat jaringan-jaringan.[101] Begitu juga, di kampus-kampus dan di kalangan LSM muncul gerakan pemikiran untuk kesetaraan perempuan dengan melakukan reinterpretasi teks-teks al-Qur'an, seperti yang dilakukan oleh Musdah Mulia.[102] Ada semacam *discourse competition* (pertarungan wacana) antara beberapa kelompok dalam memahami berbagai persoalan pelik perempuan yang masing-masing mengklaim memiliki tafsiran yang *genuine* terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi sumber rujukan utama. Hal itu tidak hanya terjadi antara kalangan yang mengusung tema "feminisme" dengan kalangan yang mengkritik istilah tersebut sebagai proyek ideologis dan menghimpit tokoh-tokohnya ke sudut permurtadan, melainkan juga terjadi antara kelompok-kelompok

[100] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 333.

[101] John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), h. 224.

[102] John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia,* h. 225.

yang meski sepakat perlunya mengangkat derajat wanita dan memahami ulang doktrin, tetapi masing-masing mengklaim penafsirannya mewakili ide sejati al-Qur'an. Poligami adalah isu yang paling kontroversial di antara isu-isu gender. Musdah Mulia tidak hanya mengkritik draft Kompilasi Hukum Islam (*counter-legal* draft KHI) sebagai melegalkan poligami yang selama ini secara sosiologis terbukti sebagai biang munculnya kekerasan domestik yang dilakukan suami kepada istri,[103] melainkan juga menerbitkan buku dengan judul yang sangat provokatif *Islam Menggugat Poligami*.[104] Tidak ada bukti kuat bahwa *Tafsir al-Mishbah* ditulis, antara lain, untuk meng*counter* langsung hal seperti itu ketika menafsirkan ayat-ayat gender. Namun, dalam rentang waktu sejak ditulisnya tafsir ayat ini pada Oktober 1999 hingga diterbitkannya bukunya, *Perempuan*, pada tahun 2005 ada benang-merah yang menghubungkan kedua karya ini sebagai kritik atas pandangan yang menganggap poligami adalah hal yang dilarang sebagai ajaran al-Qur'an. Dalam bukunya, *Perempuan*, Quraish Shihab mengkritik hal ini:

> Mereka yang bermaksud menutup rapat-rapat pintu poligami itu mengabaikan juga kenyataan bahwa, pada masa Nabi saw., sahabat-sahabat beliau berpoligami—tanpa dilarang oleh Nabi saw. Apakah mereka menduga bahwa Rasul saw. dan sahabat-sahabat beliau itu tidak memahami maksud ayat di atas? Apakah mereka beranggapan bahwa para sahabat Nabi saw. yang berpoligami itu telah melakukan pelanggaran terhadap bunyi teks ini? Jawabannya kita tunggu dari mereka![105]

Menurut Quraish Shihab, cara terbaik memahami ayat di atas adalah:

---

[103] Dalam *counter legal* draft KHI, poligami dianggap *harâm li ghayrihi* (dilarang karena faktor-faktor di luarnya), yaitu secara empirik-sosiologis dikatakan terbukti mengakibatkan kerugian bagi perempuan dan anak. Musdah Mulia, *Membangun Keluarga Harmonis* (Jakarta: Graha Cipta, 2005), h. 21.

[104] (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004).

[105] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 176.

Pertama, dengan menempatkan ayat tersebut dalam konteks siapa yang dituju oleh ayat tersebut (*al-mutakallam bi al-Qur'ân wa al-munazzal 'alayh wa al-mukhâthab bihi*).[106] Keterangan 'A`isyah *r. anhâ* sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd, al-Tirmidzî, dan lain-lain menjelaskan bahwa 'Urwah bin Zubayr bertanya kepada 'A`isyah *r. anhâ* tentang ayat ini. Ia menjawab bahwa ayat ini berkaitan dengan anak yatim yang berada dalam pemeliharaan seorang wali, di mana hartanya bergabung dengan harta wali, dan wali tersebut menyukai kecantikan dan harta anak yatim tersebut. Wali tersebut ingin menikahinya tanpa memberinya mahar yang sesuai. Setelah turunnya ayat ini, para sahabat bertanya lagi kepada Nabi Muhammad saw. tentang perempuan, lalu turun QS. al-Nisâ`: 127:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي
ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن
تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ
بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾

Mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka dan apa yang dibacakan

[106] Menurut al-Suyûthî, kesalahan-kesalahan yang biasa terjadi dalam mansfsirkan al-Qur'an adalah sebagai berikut:

"(أحدها) قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (والثانى) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرأن والمنزل عليه والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما يستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان والآخرون راعوا مجرد اللفظ و ما يجوز أن يراد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم و سياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون فى احتمال اللفظ لذلك المعنى فى اللغة كما يغلط فى ذلك الذين قبلهم كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون فى صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط فى ذلك الآخرون وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق

kepadamu dalam al-Qur'an (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu enggan menikahi mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui.

Berdasarkan keterangan 'A`isyah *r. anhâ,* ungkapan "sedangkan kamu enggan menikahi mereka" berkaitan dengan keengganan para wali menikahi anak yatim yang sedikit hartanya dan kurang cantik. Dalam QS. al-Nisâ`/4: 3 ini, sebaliknya, mereka dilarang menikahi anak-anak yatim yang cantik dan memiliki harta banyak, tetapi tidak mau berlaku adil.[107]

Kedua, berdasarkan bahwa tuntutan berlaku adil terhadap anak yatim itu yang merupakan aksentuasi ayat ini, maka penyebutan "nikahilah wanita yang kamu sukai dua, tiga, dan empat" adalah dalam konteks penekanan terhadap perintah berlaku adil tersebut. Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seseorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan tersebut dikatakannya: "Jika Anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan Anda". Perintah untuk menghabiskan makanan tersebut, tentu saja, hanya sekadar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak memakan makanan tertentu itu. Atas dasar ini, perintah (*amr*) dalam ayat

---

ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق . و الأولون صنفان تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به وتارة يحملونه على مالم يدل عليه ولم يرد به و فى كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلا فيكون خطؤهم فى الدليل والمدلول وقد يكون حقا فيكون خطؤهم فى الدليل لا فى المدلول.

(Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân* [Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.], juz 2, h. 178).

[107] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 340-341.

ini tidak sama sekali mengandung anjuran, apalagi kewajiban berpoligami. [108]

Ketiga, konteks sosio-historis masyarakat Arab. Ayat ini, menurut Quraish Shihab, tidak membuat peraturan (regulasi) tentang poligami, karena poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama serta tradisi masyarakat sebelum turunnya ayat ini.[109] Di sini, Quraish Shihab beralih dari semula melihat ayat tersebut dari perspektif *sabab al-nuzûl* ke kondisi sosio-historis yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai "latarbelakang sosio-historis umum al-Qur'an" (*the general social-historical background of the Qur'an*) atau konteks sosio-historis umum pewahyuan untuk membedakan "*sya'n* (jamak: *syu`ûn*) *al-nuzûl*" (latarbelakang spesifik),[110] atau "*asbâb al-tanzîl*" menurut al-'Asymâwî untuk membedakannya dari "*munâsabat al-tanzîl*" (sinomin pengertian yang umumnya dipahami sebagai *asbâb al-nuzûl*).[111] Quraish Shihab yang pernah menulis kemukjizatan legislasi al-Qur'an (*al-i'jâz al-tasyrî'î li al-Qur`ân*) dalam konteks ini berargumen bahwa karena konteks sosio-historis masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an telah menerima dan mempraktik-

---

[108] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 341. Penting di sini untuk membuat catatan metodologis. Apa yang telah diterapkan oleh Quraish dalam memahami ayat ini dengan langkah pertama memahami konteks audiens ayat untuk menangkap tujuan yang dituju oleh ayat adalah metode dalam *al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah* yang bertumpu pada pencarian tujuan surah melalui peristiwa-peristiwa atau problem-problem pokok yang dimunculkan oleh ayat (lihat kembali Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, h. 42). Tujuan ayat ini kemudian diperjelas lagi dengan *sabab al-nuzûl* QS. al-Nisâ': 127, yang juga merupakan salah satu cara memahami tujuan ayat. Dengan cara menangkap pesan substantif ayat tersebut (larangan tidak berlaku adil terhadap anak yatim), bisa dijelaskan korelasi antarbagian ayat (*munâsabah fî al-âyah*), yaitu antara "*wa in khiftum...*" dengan perintah "*fankihû...*".

[109] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 341.

[110] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), h. 143.

[111] Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Ushûl al-Syarî'ah* (Cairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra`, 1983), h. 64-70.

kan poligami, maka poligami tidak bisa dilihat dari perspektif hukum secara teoritis (halal-haram), melainkan harus dilihat dari perspektif penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi. Dianalogikan bahwa suatu perundangan, apalagi agama, yang universal dan berlaku untuk setiap tempat dan waktu mesti memperhitungkan segala kemungkinan yang bisa terjadi. Fakta-fakta masa lampau dan sekarang yang terjadi yang bisa menjadi klausul "kebolehan" (bukan anjuran, apalagi kewajiban) poligami, antara lain: jumlah laki-laki lebih banyak dari perempuan, usia perempuan lebih panjang dari usia laki-laki, potensi reproduksi laki-laki lebih lama dibandingkan perempuan karena perempuan mengalami masa haidh dan menopouse, peperangan yang banyak merenggut nyawa laki-laki yang mengakibat menurunnya jumlah penduduk laki-laki, dan kemandulan yang bisa terjadi, padahal orang mendambakan keturunan.[112]

Persoalan mendasar yang harus dijawab dalam perujukan Qurasih Shihab ke tradisi masyarakat Arab yang telah mempraktikkan poligami adalah persoalan *ushûlî* hukum Islam: apakah ketika suatu ayat turun, kandungannya akan mengafirmasi (meneguhkan) suatu tradisi yang sudah ada, merevisi (memperbaiki) dengan beberapa perbaikan, atau malah mentransformasinya (mengubahnya) secara total menjadi sesuatu tatanan hukum yang baru? Dalam konteks ini, apakah poligami masyarakat Arab ingin diteguhkan, diperbaiki, atau diubah sama sekali oleh ayat ini? Jawaban Quraish Shihab tampaknya mungkin *indifference* (tidak melakukan pilihan) karena ia tampak menganut adagium *shalâhiyyat al-nash li kull zamân wa makân* (relevansi teks untuk setiap ruang dan waktu), jadi "universalitas" hukum Islam. Namun, dengan menghubungkan ayat dengan konteks sosio-historis, bahwa tidak mungkin ayat tersebut merombak secara radikal tradisi yang sudah ada di kalangan agama-agama Arab ketika itu, ia mengakui "historisitas"

[112] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 342.

ayat dan juga "historisitas" hukum poligami. Syarî'ah dianggap senapas dengan gerak dinamis sejarah seperti dinyatakan oleh al-'Asymâwî:

فمن أسباب العظمة الحقيقية للإسلام أنه يستوعب حركة التاريخ ويضع المنهج الزمني السليم الذى يتشرب الماضى بأكمله ويتصرف فى الحاضر بوعي ويتشرف آفاق المستقبل. فهو ميراث الدين كله منذ أقدم العصور حتى الرسالة المحمدية لاينكر دعوة ولا يعرض عن رسالة ولا يتنكب سبيلا للإصلاح. ووراثة الدين تعنى وراثة كل حضارة وكل ثقافة أي علم لأن الدين هو الصيغة التى أنشأت الحضارة وأوجدت الثقافة ووصلت إلى علم.[113]

Di antara faktor-faktor esensial yang menyebabkan keagungan Islam adalah karena Islam memahami gerak sejarah dan menciptakan metode yang sesuai dengan semangat zaman yang menerima secara sempurna bahan masa lampau untuk digunakannya pada masa kini, dan untuk menatap horizon-horizon masa depan. Karena itu, Islam adalah warisan seluruh agama sejak masa-sama yang paling awal hingga datangnya risalah Islam, tidak menegasikan suatu penyebaran ajaran dan tidak menghiraukan suatu misi ajaran lain, serta tidak menutup jalan untuk melakukan rekonsiliasi. Para pewaris agama sama artinya dengan para pewaris suatu peradaban, suatu kebudayaan yang berbasis suatu ilmu pegetahuan, karena agama adalah cara untuk menumbuhkan peradaban, menciptakan kebudayaan, hingga tiba pada suatu bangunan ilmu tersendiri.

Pemahaman al-'Asymâwî yang tampak radikal tentang "historisitas" syarî'ah mungkin tidak bisa diterima oleh Quraish Shihab, tetapi keduanya bertemu, setidaknya, pada pernyataan bahwa ajaran al-Qur'an atau ajaran Islam tidak mungkin merombak secara radikal tatanan hukum yang sudah ada, termasuk praktik poligami. Karena sebagaimana sering dinyatakan oleh Quraish Shihab, al-Qur'an tidak turun dalam vakum sejarah.

Ketiga, poligami bukan merupakan sebuah anjuran, atau bahkan kewajiban, menurut Quraish, juga atas dasar bahwa

[113] Tentang hal ini, lihat Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî, *Ushûl al-Syarî'ah,* h. 74-79.

pernikahan Nabi saw. dengan lebih dari satu tidak bisa dijadikan sebagai dalil pembenar. Hal itu karena tidak semua apa yang dilakukan oleh Nabi saw. harus diteladani, sebagaimana tidak semua yang wajib atau terlarang bagi beliau juga menjadi wajib atau terlarang bagi umat beliau. Kewajiban shalat malam bagi Nabi saw tidak menjadi kewajiban umatnya dan ketidakbolehan beliau menerima zakat tidak berlaku bagi umatnya. Begitu juga, tertidur tidak menjadikan wudhu beliau batal.[114]

Dalam konteks seperti inilah, pernikahan Nabi saw. harus dipahami sebagai hal yang hanya berlaku untuk beliau untuk kepentingan menyukseskan misi dakwahnya. Hal ini dapat dibuktikan dari kenyataan bahwa semua wanita yang beliau nikahi, kecuali 'A`isyah, adalah para janda yang tidak lagi memiliki daya tarik yang memikat. Dengan fakta yang diuraikan di bawah ini, pernikahan Nabi saw adalah untuk kepentingan misi kenabian:

(1). Saudah binti Zam'ah, seorang wanita tua, suaminya meninggal di perantauan (Ethiopia) sehingga ia terpaksa kembali ke Makkah menanggung beban kehidupan bersama anak-anaknya dengan resiko dipaksa murtad, atau nikah dengan siapa yang tidak disenanginya.

(2). Hind binti Abî Umayyah (Ummu Salamah), yang suaminya 'Abdullah al-Makhzûmî yang juga merupakan anak pamannya mengalami luka dalam perang Uhud, kemudian gugur, juga adalah seorang tua yang semula menolak lamaran Nabi saw, sebagaimana sebelumnya ia menolak lamaran Abû Bakr dan 'Umar. Akhirnya, lamaran Nabi saw. diterima atas pertimbangan kehormatan diri dan masa depan anak-anaknya.

(3). Ramlah adalah putri Abû Sufyan yang meninggalkan orang tuanya dan ikut suaminya hijrah ke Habsyah (Ethiopia) bersama suaminya. Tetapi, kemudian suaminya itu memilih agama

[114] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* , vol. 2, h.

Nasrani dan menceraikannya, sehingga akhirnya ia hidup sendiri di perantauan. Melalui Negus, penguasa Ethiopia ketika itu, Nabi saw. melamarnya dengan harapan dapat mengangkatnya dari penderitaan sekaligus sebagai upaya menjalin hubungan dengan ayahnya yang merupakan salah satu tokoh utama kaum musyrikin di Makkah.

(4). Huriyah binti al-Hârits adalah outri kepala suku dan termasuk salah seorang yang ditawan. Nabi saw. menikahinya dan memerdekakannya dengan harapan kaum muslimin dapat membebaskan tawanan yang mereka tawan. Sebagai hasilnya, semuanya masuk Islam. Huriyah sendiri memilih untuk menetap dengan Nabi saw. dan enggan kembali bersama ayahnya.

(5). Hafshah adalah putri 'Umar bin al-Khaththâb. Suaminya meninggal dan ayahnya sedih karena melihat anaknya hidup sendiri. Akhirnya, ia menawarkan putrinya kepada Abû Bakr untuk dipersuntingnya, tetapi Abû Bakr tidak bersedia. Begitu juga, Utsman juga hanya diam ketika ditawarkan kepadanya. Akhirnya, 'Umar mengadukan kesedihannya kepada Nabi saw. Beliau bersedia menerima tawaran tersebut demi persahabatan dan untuk tidak membedakannya dengan Abû Bakr yang putrinya, `A'isyah, dinikahi oleh Nabi saw.

(6). Shafiyah adalah putri pemimpin Yahudi dari Bani Qurayzhah yang ditawan setelah kekalahan mereka dalam pengepungan yang dilakukan oleh Nabi saw diberi pilihan untuk kembali kepada keluarganya atau tinggal bersama Nabi dalam keadaan bebas merdeka. Di rumah itu, Nabi mendengar ada seseorang yang memakinya, sehingga beliau kemudian menghiburnya dan mengecam pemaki tersebut. Dengan latar belakang seperti ini, Nabi akhirnya menikahi Shafiyah.

(7). Zainab binti Jahsy, sepupu Nabi saw sendiri yang dinikahkan beliau dengan Zayd ibn Hâritsah. Rumah tangga mereka tidak

bahagia dan akhirnya mereka bercerai. Sebagai tanggungjawab Nabi atas pernikahan tersebut, Nabi menikahinya atas dasar perintah Allah swt untuk membatalkan adat Jahiliah yang menganggap anak angkat sebagai anak kandung sehingga tidak boleh dinikahi menikahi bekas istrinya (QS. al-Ahzâb/33: 36-37).

(8). Zaynab binti Khuzaymah adalah janda yang suami gugur di perang Uhud dan tidak seorang pun yang berminat menikahinya, sehingga Nabi pun akhirnya menikahinya.

Para istri Nabi tersebut adalah para janda, kecuali 'A'isyah yang dinikahi setelah sebelumnya beliau bermonogami di usia beliau 50 tahun lebih dengan Khadijah. Para janda yang dinikahi oleh beliau tersebut sering menjadi sorotan orang-orang yang tidak mengetahui latarbelakang pernikahan tersebut.[115]

Keempat, persoalan "keadilan" dalam hukum poligami. Bagian sebagian feminis muslim, seperti Musdah Mulia, poligami dilarang atas dasar efek-efek negatif yang ditimbulkannya (*harâm li ghayrih*) karena al-Qur'an bertolak dari pengandaian syarat keadilan terhadap para istri yang tidak mungkin terwujud. Keadilan yang dianggap telah disinyalir oleh al-Qur'an sendiri tidak akan terwujud mengakibat terbengkalainya hak-hak para istri dan anak-anak. Klaim ini didasarkan atas QS. al-Nisâ`: 129 berikut:

وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ

"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri (kamu), walaupun kamu sangat ingin." (QS. al-Nisâ`/4: 129).

Dalam *Tafsir al-Mishbah*, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ada ulama yang menyamakan antara kata "keadilan" pada *al-qisth* (تقسطوا) dan *al-'adl* (تعدلوا) dalam QS. al-Nisâ`: 3. Sedangkan, sebagian

[115] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 343-344.

ulama ada juga yang membedakan kedua kata tersebut dengan menjelaskan bahwa kata pertama adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih dengan cara yang bisa diterima oleh kedua belah pihak atau lebih tersebut. Sedangkan, kata kedua adalah berlaku adil dengan cara yang mungkin tidak bisa diterima oleh kedua belah pihak atau lebih.[116] Jika pengertian ini diterapkan pada ayat di atas, itu artinya bahwa para suami tidak akan bisa berlaku adil dengan keadilan yang menjadikan para istri bisa menerimanya. Dengan pengertian seperti ini, beberapa feminis muslim menolak poligami sebagai solusi atas berbagai masalah perempuan sebagai representasi ajaran al-Qur'an, karena al-Qur'an bertolak dari pengandaian tentang keadilan sebagai syarat yang memang tidak bisa terwujud. Pandangan dikritik oleh Quraish Shihab sebagai pemahaman yang mengabaikan pemahaman yang utuh terhadap ayat di atas, karena potongan ayat berikut menyatakan:

فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلۡمَيۡلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلۡمُعَلَّقَةِۚ .

Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung.

Berdasarkan ayat ini, menurut Quraish Shihab, yang dimaksud dengan keadilan yang tidak bisa terwujud di atas adalah kecenderungan hati (cinta) yang memang di luar kemampuan manusia. Hal ini pernah diungkapkan oleh Nabi Muhammad saw dalam doa beliau berikut:

اللهم هذا قســـمي فيما لا أملك فلا تؤاخذنى فيما تملك ولا أملك (رواه الإمام أحمد والنسائي وأبو داود عن عائشة)

Ya Allah, inilah bagian (keadilan) yang berada dalam kemampuanku, maka janganlah tuntut aku menyangkut (keadilan cinta) yang berada di luar kemampuanku (Hadis diriwayatkan oleh Ahmad, al-Nasâ'î, dan Abû Dâwûd dari 'A'isyah).

[116] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 338.

Dengan demikian, meskipun keadilan dalam "membagi " cinta tidak mungkin terwujud merata untuk para istri, hal itu tidak menjadikan poligami tertutup sama sekali dengan syarat bahwa kecenderungan hati dengan mencintai sebagian istri tidak menjadi berlebihan yang mengakibatkan istri-istri yang lain terabaikan. Dalam konteks seperti ini, lalu keadilan yang menjadi syarat poligami adalah keadilan material yang memang bisa terukur. [117]

Mungkinkah keadilan material—tanpa keadilan cinta—bisa menjadikan poligami tidak menjadi sebab ketidakharmonisan rumah-tangga, karena para istri saling iri yang mengakibatkan dampak-dampak yang lebih buruk dan luas terhadap anak-anak? Faktor-faktor eksternal (*lighayrih*, dalam istilah Musdah Mulia) inilah, sebagaimana disadari oleh Quraish Shihab, yang mengantar sebagian orang kemudian melarang poligami secara mutlak.[118] Akan tetapi, ini dianggapnya sebagai kesimpulan yang keliru, setidaknya, dengan alasan: (1) Poligami yang menimbulkan ekses-ekses negatif seperti itu timbul dari orang-orang yang tidak mengikuti tuntutan agama. Nah, tidak tepat menjadikan pelanggaran tersebut sebagai alasan untuk membatalkan ketentuan hukum itu. (2) Pembatalan hukum tersebut—jika diasumsikan poligami adalah dilarang secara mutlak—malah berakibat lebih buruk bagi masyarakat dengan fakta-fakta seperti: mewabahnya hubungan seks di luar nikah, munculnya perempuan-perempuan dan pernikahan-pernikahan di bawah tangan. Tawaran Islam berupa poligami bersyarat sebagai solusi justeru lebih manusiawi dan bermoral dibandingkan menutup rapat-rapat pintu poligami yang mengakibatkan ekses-ekses yang lebih buruk: seks bebas, tanpa batas, dan pernikahan kontrak yang melanda masyarakat modern, misalnya.[119]

---

[117] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 175-176.

[118] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 177.

[119] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 178.

Dengan pertimbangan-pertimbangan hukum seperti itu, tegas Quraish Shihab, banyak ulama yang menetapkan syarat-syarat untuk poligami, tetapi tidak juga membuka pintu lebar-lebar untuk berpoligami. Hal itu merupakan jalan tepat dibanding melarangnya secara mutlak. Abû Zahrah dalam *al-Ahwâl al-Syakhshiyyah*, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, menegaskan bahwa tidak terdapat dalam teks al-Qur'an yang menghalangi pemerintah untuk menetapkan syarat-syarat agar terwujud keadilan, pergaulan baik, dan kewajiban infak. Begitu juga, 'Umar bin al-Khaththâb, tegas Abû Zahrah, menetapkan sekian banyak peraturan agar masyarakat mematuhi ketentuan-ketentuan Allah.[120] Itu artinya poligami bukanlah hal mudah, tetapi hal itu juga tidak menyebabkan poligami menjadi dilarang mutlak. Pandangan Quraish Shihab tentang poligami tersimpulkan dalam pernyataan berikut:

> Yang ingin penulis kemukakan dengan contoh di atas adalah bahwa banyak jalan yang dapat ditempuh guna menghalangi ketidakadilan terhadap perempuan, termasuk dalam hal poligami, tanpa harus mengorbankan teks atau memberinya penafsiran yang sama sekali tidak sejalan dengan kandungan teks itu sendiri, antara lain seperti yang ditempuh oleh mereka yang menafsirkan ayat yang berbicara tentang ketidakmungkinan keadilan dalam hal poligami atau melarangnya secara mutlak.
>
> Sekali lagi, perlu penulis tegaskan bahwa teks ayat di atas (QS. al-Nisâ': 129, pen.) dan penjelasan Nabi itu, tentu saja bukan berarti membuka lebar-lebar pintu poligami tanpa batas dan syarat. Dalam saat yang sama, ia tidak juga dapat dikatakan menutup pintunya rapat-rapat, sebagaimana dikehendaki oleh sementara orang. Di samping itu, poligami bukan anjuran, melainkan salah satu solusi yang diberikan kepada mereka yang sangat membutuhkan dan memenuhi syarat-syaratnya. Poligami—hemat penulis—mirip dengan pintu darurat dalam pesawat terbang, yang hanya boleh dibuka dalam keadaan *emergency* tertentu, yang duduk di samping pintu darurat pun haruslah mereka yang memiliki pengetahuan dan kemampuan membukanya serta baru diperkenankan membukanya pada saat mendapat izin dari pilot.[121]

[120] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 179.

[121] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 180-181.

3. Kewarisan

يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ١١

"Allah mewasiatkan kamu untuk anak-anakmu, yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh setengah. Dan untuk dua orang ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut) sesudah (dipenuhi) wasiat atau utangnya. Orang tua kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagi kamu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (QS. al-Nisâ`/4: 11).

Ungkapan "bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan" (*li al-dzakar mitsl hazhzh al-untsayain*) menjadi titik perdebatan dan sasaran kritik berbagai pihak, baik kalangan muslim maupun non-muslim. M. Quraish Shihab mencatat kekeliruan yang terjadi dalam memahami teks sebagai kekeliruan metodologis, seperti memahami persoalan *juz`î* (soal-soal rincian hukum, terapan, atau partikular dalam pengertian bukan prinsip umum) terlepas prinsip umumnya dan memahami teks terlepas dari konteks. Quraish Shihab mengatakan:

> Dapat dipastikan bahwa kritik-kritik itu diakibatkan oleh titik tolak yang keliru antara lain karena memandang ketentuan-ketentuan tersebut secara parsial, dengan mengabaikan pandangan dasar dan menyeluruh ajaran Islam. Memang memandang masalah *juz'î* terlepas dari induknya pasti menimbulkan kekeliruan, seperti juga kekeliruan memahami suatu teks atau ucapan terlepas dari konteksnya. Bahkan, pemahaman demikian bukan saja mengundang kesalahpahaman atau kesalahan, tetapi juga dapat menggugurkan sekian banyak prinsip.[122]

Dalam bukunya, *Perempuan*, ia mengkritik pandangan negatif terhadap isu-isu gender dalam al-Qur'an seperti layaknya diumpamakan memandang tahi lalat di wajah yang jika titik hitam itu saja yang dipandang tentu terlihat tidak menarik, atau bahkan buruk. Akan tetapi, jika pandangan tertuju kepada wajah secara keseluruhan, titik hitam tersebut justeru menjadi faktor keindahan dan kecantikan wajah itu.[123] Dalam konteks formula 1: 2 (bagian perempuan: bagian laki-laki) dalam ayat ini sebagai persoalan *juz'î*, lalu mana yang disebut Quraish Shihab sebagai *ushûlî* (prinsip dasar)? Menurutnya, setiap peradaban—itu artinya, termasuk pemikiran atau pemahaman keagamaan—menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya tentang wujud, alam, dan manusia. Setiap peradaban membandingkan sekian banyak nilai, kemudian memilih atau menciptakan nilai yang dianggapnya terbaik. Oleh karena itu, prinsip dasar Islam (*ushûlî)* adalah pandangan dasarnya yang menyeluruh tentang wujud, alam, dan manusia yang berisi nilai-nilai sebagai hasil seleksi nilai-nilai yang ada atau menciptakan yang baru. Dalam konteks hak waris pria dan perempuan, apa yang disebutnya sebagai prinsip mendasar adalah bahwa laki-laki dan perempuan adalah dua jenis manusia yang harus diakui, suka atau tidak suka, berbeda.[124] Sangat sulit untuk menyatakan bahwa keduanya adalah sama, baik dengan

---

[122] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 368.

[123] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 259.

[124] Lihat QS. Ali 'Imrân: 36.

pembuktian agama maupun ilmu pengetahuan. "Mempersamakannya hanya akan menciptakan jenis manusia baru, bukan lelaki bukan pula perempuan", tegasnya. Karena perbedaan (*distinction* atau perbedaan yang memang apa adanya, bukan *discrimination* atau perbedaan yang diciptakan, atau "kesamaan dengan perbedaan"[125]) itulah yang menyebabkan perbedaan fungsi, seperti patokan yang umumnya dipakai dan masih berlaku "*fungsi/peranan utama yang diharapkan menciptakan alat*". Pisau dibikin tajam karena ia memang berfungsi sebagai alat untuk memotong. Sebaliknya, bibir gelas dibikin halus untuk bibir karena ia memang berfungsi sebagai alat untuk minum. Fungsi apa yang akan diharapkan akan menentukan seperti apa alat tersebut dibikin. Laki-laki dan perempuan, jika melihat teks al-Qur'an dan hadis, memiliki kodrat, fungsi, dan tugas yang berbeda. Karena perbedaan inilah kemudian "alat" (sarana, hak) untuk keduanya juga berbeda.[126]

Dalam konteks perbedaan itu, pria diwajibkan oleh agama untuk membayar mahar dan menanggung pembelanjaan untuk istri dan anak-anaknya, hal yang berbeda dengan perempuan. Dengan analogi "perimbangan" seperti antara kewajiban para lelaki membayar mahar dan menanggung kewajiban membelanjai istri dan anak, menurut Quraish Shihab, jika "fungsi" (kewajiban) yang sesuai dengan kodratnya itu kemudian diimbangi dan memenuhi rasa keadilan dengan memberi para lelaki "alat" (hak) waris dua kali bagian perempuan. Perimbangan ini memenuhi rasa keadilan. Bahkan, secara matematis, al-Qur'an tampak lebih berpihak kepada perempuan yang lemah dalam aturan seperti ini. Dengan mengutip pendapat Syekh Mutawallî al-Sya'râwî,[127] dijelaskan sebagai berikut. Laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia harus membelanjainya,

[125] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 259-260.

[126] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, . 368-369.

[127] Argumen selengkapnya dari al-Sya'râwî tentang kesetaraan hak dalam ayat ini, sebagaimana dirujuk oleh Quraish Shihab, dapat dilihat dalam *Tafsîr al-Sya'râwî*, juz 4, h. 2025.

bahkan harus mencukupinya. Sebaliknya, perempuan juga membutuhkan suami, tetapi ia tidak wajib membelanjainya, bahkan ia harus dicukupi keperluannya. Jika kita laki-laki harus membelanjai istrinya, atas dasar keadilan dengan pembagian rata, bagian yang diterimanya dua kali lipat dari bagian perempuan sebenarnya ditetapkan al-Qur'an untuk memenuhi keperluan dirinya dan istrinya. Seandainya, laki-laki tidak diwajibkan membelanjai istrinya, tentu saja, setengah dari bagiannya sekarang, yaitu menjadi satu bagian saja, dapat memenuhi keperluan dirinya. Di sisi lain, perempuan yang dengan satu bagian tersebut bisa memenuhi keperluannya, seandainya ia belum menikah, sebagaimana diasumsikan sebelumnya satu bagian untuk laki-laki bisa memenuhi keperluan dirinya sendiri seandainya ia tidak diwajibkan membelanjai istrinya. Jika perempuan nikah, ia dibelanjai oleh suaminya, sehingga satu bagian yang diperolehnya dari pembagian waris bisa disimpannya. Ini berbeda dengan laki-laki yang setelah menikah, dua bagian yang diterimanya habis untuk keperluan dirinya dan untuk keperluan istrinya. Jadi, dua bagian untuk laki-laki dibagi habis, sedangkan satu bagian perempuan masih utuh. Dalam penjelasan seperti ini, formula 1: 2 (bagian perempuan: bagian laki-laki) sebenarnya menunjukkan keberpihakan al-Qur'an kepada para perempuan.[128]

Al-'Allâmah al-Thabâthabâ`î dalam *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, memiliki penjelasan yang berbeda. Menurutnya, formula 1: 2 (bagian perempuan:

[128] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 369. Dalam bukunya, *Perempuan* (h. 263, 305-313), Quraish mengkritik pengandaian kalangan feminis bahwa para istri, seperti halnya laki-laki, juga memenuhi kebutuhan keluarga. Penolakan Quraish Shihab didasarkan atas, seperti dalam "teori *nature*" bahwa ketidakmampuan para istri yang berlaku secara umum—bukan kasuistik—adalah kodrati, karena alasan biologis, istri misalnya tidak bisa bekerja karena haidh, dan juga karena alasan psikologis, istri juga enggan dinilai "membelanjai suaminya" dan suami juga merasa malu jika diketahui dibelanjai oleh istrinya. Dengan alasan dari teks, kewajiban nafkah atas suami berkaian dengan *qawâmah* dalam isu kepempinan.

bagian laki-laki) muncul seiring tidak hanya dengan kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepada laki-laki untuk memberi nafkah kepada keluarganya, melainkan juga karena laki-laki memiliki kemampuan mengatur pembelanjaan harta atas dasar pertimbangan-pertimbangan rasional. Ini berbeda dengan perempuan yang dalam mengatur pembelanjaan rumah tangga lebih banyak didasarkan atas pertimbangan emosional.

Dalam tafsir *al-Muntakhab* yang ditulis tim ulama dan para pakar di Mesir, keadilan hukum waris dalam al-Qur'an terangkum dalam beberapa point berikut:

Pertama, hukum waris ditetapkan oleh syariat, bukan oleh pemilik harta, tetapi tanpa mengabaikan keingina pemilik, karena ia masih berhak menentukan sepertiga dari harta yang ditinggalkannya sebagai wasiat kepada siapa yang dinilainya membutuhkan atau wajar diberi selain dari yang berhak menerima bagian waris. Akan tetapi, wasiat tersebut tidak oleh dilaksanakan jika bermotif maksiat.

Kedua, harta waris yang ditetapkan Allah swt pembagiannya itu diberikan kepada kerabat terdekat tanpa membedakan antara yang kecil dan besar. Anak-anak mendapat bagian yang lebih banyak daripada yang lainnya karena mereka adalah pelanjut dari orang tua yang biasanya masih lemah. Akan tetapi, selain mereka masih berhak menerima, seperti ibu, nenek, bapak, kakek, meski dalam jumlah kecil.

Ketiga, dalam pembagian waris diperhatikan sisi kebutuhan. Atas dasar ini, bagian anak lebih besar, karena kebutuhan mereka lebih banyak dan diduga mereka masih akan menghadapi masa hidup yang lebih panjang. Begitu juga, bagian laki-laki dua kali lebih besar dari bagian perempuan, karena memiliki kebutuhan yang lebih besar, seperti tuntutan memberi nafkah untuk istri dan anak.

Keempat, ketentuan waris didasarkan atas distribusi, bukan monopoli, sehingga harta warisan tidak hanya dibagikan kepada anak sulung saja, atau laki-laki saja, meski dalam praktiknya pembagian tersebut diprioritaskan pada hli waris yang hubungannya terdekat.

Kelima, perempuan tidak dihalangi menerima warisan, seperti dalam masyarakat Arab dahulu. Bahkan, hukum waris juga memberikan bagian waris kepada kerabat perempuan, seperti saudara laki-laki dan perempuan dari pihak ibu.[129]

Dari pemerian di atas, jelas bahwa Quraish Shihab sebagaimana dikemukakan termasuk penganut adagium lama "*shalâhiyyat al-nash li kull zamân wa makân*" (relevansi teks dalam setiap ruang dan waktu), sehingga kritik sebagian feminis dan tokoh Islam, seperti Nashr Hâmid Abû Zayd, terhadap ketetapan waris laki-laki dan perempuan sebagai ketetapan yang hanya relevan di masa Nabi sebagai sebuah ketetapan yang tidak final dan bisa direvisi ditanggapi oleh Quraish Shihab dengan argumen "kesempurnaan agama Islam" (QS. al-Mâ`idah/5: 3) dan pernyataan hukum waris tersebut sebagai "batas-batas Allah" (*hudûd Allâh*) (QS. al-Nisâ`/4: 13-14). Begitu juga, Quraish Shihab menganggap bahwa hukum waris bukan termasuk wilayah ijtihad.[130] Ini menunjukkan bahwa asas kemanfaatan yang merupakan aspek pertimbangan nalar manusia tidak bisa menyelesaikan semua persoalan waris. Persoalan waris termasuk persoalan agama yang bisa dijangkau oleh nalar manusia (*ghayr ma'qûl al-ma'nâ*) di samping memang ada persoalan-persoalan lain agama yang bisa dijangkau oleh nalar (*ma'qûl al-ma'nâ*). Kedua hal ini didasarkan atas fitrah manusia,

---

[129] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, h. 370-371.

[130] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 264-265. Bahwa hukum waris bukan sebagai wilayah ijtihad bisa dipahami dari pernyataan "*Orangtua kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagi kamu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Alah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana*" (QS. al-Nisâ`: 11).

yaitu jika fitrah manusia dalam hal yang berkaitan dengan materi petunjuknya tidak akan mengalami perubahan lagi, atau kemampuannya tidak akan mengantar mereka kepada petunjuk yang dibutuhkan, maka dalam kedua hal ini, al-Qur'an mengemukakan petunjuk rinci, misalnya tentang wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi. Hal ini karena anak atau saudara, misalnya, selama mereka normal tidak mungkin memiliki birahi terhadap ibu dan saudaranya. Begitu juga, dalam masalah waris dan metafisika. Sedangkan, jika petunjuk-petunjuk yang dimaksud berkaitan dengan kemampuan manusia untuk menjabarkannya lebih jauh, atau berkaitan dengan kemungkinan-kemungkinan dalam pandangan manusia, maka petunjuknya bersifat global. Redaksi ayat-ayat yang digunakan menimbulkan interpretasi yang berbeda, agar bisa menampung perbedaan yang diakibatkan oleh perbedaan penalaran.[131]

Dari pemerian di atas, juga jelas bagaimana Quraish Shihab menarik penalaran hingga sampai pada kesimpulan bahwa formula 1: 2 (bagian perempuan: bagian laki-laki) masih memenuhi keadilan gender. Dalam konteks diskusi ayat ini, ia masih terlihat konsisten menerapkan metode "unit topikal" (*al-wahdah al-mawdhû'iyyah*) dalam hal ini pada ide besar al-Qur'an sebagamana dijelaskan prinsipnya oleh Syaltût seperti berikut:

إن جميع ما فى القرآن وإن اختلفت أماكنه وتعددت ســـوره وأحكامه فهو وحدة عامة لا يصح تفريقه فى العمل ولا الأخذ ببعضه دون البعض.[132]

> Sesungguhnya semua kandungan al-Qur'an, meskipun berada di tempat-tempatnya berbeda-beda dan berada dalam beberapa surah da dalam hukum yang juga berbeda, merupakan suatu kesatuan yang umum yang tidak boleh dibeda-bedakan dalam menerapkannya atau juga tidak boleh hanya berpatokan dengan sebagian kandungannya dengan mengabaikan sebagian yang lain.

[131] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, h. 363.

[132] Sebagaimana dikutip oleh Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân, *Manhaj al-Madrasat al-'Aqliyyah fî al-Tafsîr* (Riyadh: Idârat al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ` wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1983), h. 237.

Sebagai konsekuensi dari cara memandang al-Qur'an sebagai sebuah ide besar atau sebuah unit topikal, maka tidak hanya bahwa ide-idenya dalam berbagai surah dan hukum spesifiknya (uraian rincian hukum di ayat tertentu) dipandang sebagai ide yang koheren dan tidak bertentangan, melainkan juga bahwa ada kesesuaian antara ide atau prinsip dasar (*ushûl*) dengan ide terapannya (*juz'î*). Sebelumya, Fazlur Rahman pernah membedakan antara legal-spesifik (rincian hukum pada masalah tertentu; *juz'î*) dan ideal-moral (nilai-nilai hukum yang sifatnya mendasar; *ushûlî*).[133] Apa yang disebut oleh Quraish Shihab sebagai prinsip dasar sebagai "...pandangan dasarnya tentang wujud, alam, dan manusia. Setiap peradaban membandingkan sekian banyak nilai, kemudian memilih atau menciptakan nilai yang dianggapnya terbaik" mirip dengan apa yang dikemukakan oleh Rahman. Melalui apa yang diistilahkannya sebagai "pandangan dunia" (*worldview*) al-Qur'an yang menyangkut tuhan, manusia, dan alam, Rahman mensinergikannya dengan konsepnya tentang "ideal-moral" al-Qur'an yang merupakan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa Rahman "mengerucutkan" pandangan dunia al-Qur'an tersebut ke dalam nilai-nilai, sedangkan Quraish

---

[133] Fazlur Rahmman mengatakan:

> Ajaran moral harus disistematisasi pertama, atas dasar prinsip-prinsip umum yang secara eksplisit dinyatakan dalam al-Qur'an, yang terakhir yang jauh lebih sering terjadi. Kemudian, ajaran-ajaran al-Qur'an tentang hukum secara aktual harus dipahami dan diinterpretasikan atas dasar ajaran-ajaran moral ini untuk menarik kesimpulan hukum yang sistematis dari al-Qur'an. Adalah sama pentingnya untuk selalu memperhatikan latar belakang sosio-historis untuk melihat bagaimana tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral ini secara kongkret terkandung dalam pembentukan hukum dalam al-Qur'an. Kemudian, situasi sekarang harus dikaji dengan hati-hati dan tepat untuk menentukan di mana perbedaan antara situasi sekarang dengan situasi ketika terjadi proses pembentukan hukum—melalui proses pemahaman sebagaimana dijelaskan garis besarnya di sini—untuk menarik kesimpulan hukum baru di situasi sekarang. Nah, inilah yang sesungguhnya yang dimaksud dengan metode *qiyâs* atau nalar analogis, instrumen *ijtihâd* yang dikembangkan oleh para pakar hukum Islam klasik. Meskipun seseorang bisa menemukan contoh yang banyak bagaimana metode ini telah diterapkan, baik secara begitu keliru atau begitu ketat di awal

Shihab tampaknya meski juga menekankan nilai moral sebagai elan dasar al-Qur'an, tetapi ia lebih menekankan "prinsip dasar" tersebut sebagai ajaran-ajaran al-Qur'an yang sifatnya sudah umum dan mendasari ajaran-ajaran lain. Dalam konteks terakhir inilah, Quraish Shihab memahami kodrat, fungsi, dan tugas laki-laki dan perempuan yang meski diciptakan sama dari segi kemanusiaan, tetapi memiliki perbedaan sebagai prinsip dasar ajaran, tidak hanya al-Qur'an, melainkan juga sunnah, yang mendasari berbagai ketentuan hukum yang berkaitan dengan keduanya. Atau dengan meminjam istilah yang digunakan Rahman antara *form* (forma, bentuk, ajaran, termasuk ritual) dan *essence* (esensi, tujuan) ajaran Islam,[134] apa yang disebut dengan istilah terakhir ini, menurut Rahman, adalah ajaran moral, sedangkan menurut Quraish Shihab adalah ajaran Islam yang sifatnya sudah umum.

Interkonektivitas antara metode "unit topikal" dengan "prinsip dasar ajaran" ini sangat jelas diterapkan dalam *Tafsîr al-Manâr* sebagai prinsip penafsiran, di samping juga diterapkan oleh tokoh-tokoh tafsir rasional (*manhaj al-'aqliyyah*) lain, seperti Ahmad Mushthafâ al-Marâghî.

Cara pandang tentang apa yang esensial dari ajaran al-Qur'an seperti inilah yang membedakan antara Quraish Shihab yang masih setia mempertahankan teks sebagai ketenuan final yang sudah memenuhi rasa keadilan dengan beberapa kelompok feminis Islam di Indonesia, seperti Musdah Mulia yang meski mengaku men-

---

abad-abad Islam, secara umum metode ini diterapkan dengan baik, dan malah sekarang diterapkan lebih baik melalui metodologi sistematis yang dijelaskan secara garis besar melalui penelitian sosio-historis terhadap kondisi ketika turunnya al-Qur'an dan situasi sekarang. (Fazlur Rahman, Islam: Challenges and Opportunities", Alford T. Welch dan Pierre Cachia [eds.], *Islam: Past Influence and Present Challlenge* [Edinburhgh: Edinburgh University Press, 1979], h. 325-326).

134 Lihat Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231.

dasarkan revisinya tehadap draft KHI atas ajaran nilai al-Qur'an yang prinsipil (kemaslahatan atau *al-mashlahah*, kesetaraan gender atau *al-musâwât al-jinsiyyah*, penegakkan HAM atau *iqâmat al-huqûq al-insâniyyah*, pluralisme atau *al-ta'addudiyyah*, nasionalisme atau *muwâthanah*, dan demokrasi atau *al-dîmuqrâthiyyah,*[135] tetapi tiba pada kesimpulan yang berbeda, yaitu menggugat hukum waris bagi perempuan. Sebagaimana penekanan yang berlebihan pada aspek forma akan menjadi formalisme, begitu juga penekanan yang berlebihan pada aspek esensi menjadi esensialisme, dua hal yang sama-sama dikritik oleh Islam. Kemungkinan kritik yang paling rentan pada cara berpikir Quraish Shihab seperti ini adalah formalis, atau lebih tepatnya "tekstualis", terutama di mata kelompok feminis yang tidak setuju dengan pandangannya, karena ia menyakini pembagian waris 1: 2 tersebut sebagai ketentuan final, padahal kondisi sosiologis sangat beragam, dan kesemuanya bisa dijawab dengan pengandaian-pengandaian normatif. Sedangkan krtik yang paling rentan pada Musdah Mulia adalah esensialis, terutama di mata kelompok yang kini menyuarakan penerapan syariat, karena ia menganggap ketentuan tersebut belum final yang bisa berubah sesuai dengan tuntutan asas-asas keadilan, kesetaraan, dan sebagainya.

Terakhir, menurut Quraish Shihab, suatu hal yang keliru jika bertolak dari QS. al-Nisâ'/4: 11 di atas digeneralisasi bahwa al-Qur'an tidak memperlakukan perempuan setara dengan laki-laki dalam hal pembagian harta warisan, karena ayat tersebut berbicara tentang hak *anak* perempuan dan laki-laki, bukan hak semua perempuan atau laki-laki, dan bukan dalam segala persoalan. Hal ini ditekankan karena tidak semua ketentuan tentang kewarisan membedakan antara perempuan dan laki-laki. Jika seorang anak mati meninggalkan ibu dan ayah, sedangkan anak tersebut juga

[135] Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2004), h. 391-397.

meninggalkan beberapa orang anak lelaki atau beberapa anak lelaki dan perempuan, maka ibu dan ayahnya itu memperoleh bagian yang sama, yaitu seperenam.[136]

4. Kepemimpinan Perempuan

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

"Para lelaki adalah *qawwâmûn* atas para pria, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat, memelihara diri ketika tidak di tempat, oleh karena Allah telah memelihara mereka. Wanita-wanita yang kamu khawatirkan *nusyûz*nya, maka nasihatilah mereka dan tinggalkanlah mereka di tempat-tempat pembaringan dan pukullah mereka. Lalu jika mereka telah menaati kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar." (QS. al-Nisâ`/4: 34).

Pada Maret 2005 ketika Quraish Shihab menulis makalah "Perempuan dan Politik" yang kemudian menjadi bagian dari bukunya, *Perempuan*,[137] di Kuwait sedang terjadi polemik hangat antara pendukung dan penentang hak perempuan untuk memilih dan dipilih sebagai wakil rakyat. Di Saudi Arabia, ketika itu hak

[136] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 261.

[137] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 343-350. Beberapa tulisan Quraish Shihab di satu buku juga menjadi bagian di bukunya yang lain, dengan atau tanpa perubahan, seperti beberapa bagian tentang isu perempuan memiliki persamaan antara uraiannya di *Wawasan al-Qur'an*, *Tafsir al-Mishbah* dan *Perempuan*, meski dengan beberapa perubahan.

memilih dan dipilih bagi perempuan belum disetujui. Di Indonesia, beberapa ulama melarang perempuan untuk menduduki jabatan presiden, meski setelah beberapa waktu mereka akhirnya menerima hak perempuan untuk menduduki posisi di lembaga eksekutif, legislatif, maupun yudikatif.[138] Bahkan, ketika Megawati terdengar ingin mencalonkan diri sebagai presiden berpasangan dengan Hasyim Muzadi, di kalangan kiyai langitan, seperti Kiyai Abdullah Faqih mengklaim bahwa kepemimpinan perempuan dilarang[139] dalam Islam atas dasar hadis "*lan yufliha qawm wallaw amrahum imra`ah*" (tidak akan beruntung bangsa yang menyerahkan urusannya kepada perempuan).[140]

Ayat di atas memuat isu krusial dalam hubungan laki-laki dan perempuan: boleh kah perempuan menjadi pemimpin? Dengan bertolak dari pemahaman terhadap ayat ini, tafsir-tafsir klasik

---

138 M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 343-344.

139 Menurut Pelaksana Harian Ketua Umum PBNU, Masdar Farid Mas'udi, sesuai dengan keputusan munas Alim Ulama NU pada 1997 di Lombok, NTB, yang kemudian dikukuhkan pada muktamar di Kediri, kepemimpinan seseorang tidak ditentukan oleh warna kulit, suku, asal daerah, dan gender. Sedangkan Ketua PBNU, Drs. Ahmad Bagja, menyesalkan munculnya fatwa di kalangan ulama NU yang mengharamkan calon presiden wanita, karena bukan saja tidak sejalan dengan hasil munas alim ulama NU, tetapi juga sudah menjadikan kaidah agama untuk muatan politik. Rais Syuariah PBNU, Dr. Sa'id Aqiel Siraj menilai bahwa fatwa tersebut sangat bermuatan politik untuk menjegal Megawati untuk mencalonkan diri sebagai presiden bersama pasangannya, Hasyim Muzadi. Lihat http: www.suaramerdeka.com/harian/0406/05; www.gatra.com/2004-08-25/artikel.php. Selain KH. Abdullah Faqih (Langitan, Tuban), kiya-kiyai yang hadir di Pesantren Besuk (Pasuruan) asuhan KH. Subadar adalah KH. Subadar sendiri, KH. Chotib Umar (Jember), dan KH. Sufyan (Situbondo).

140 Hadis tersebut berbunyi:

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكرة قال لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة

(*Shahîh al-Bukhârî, bab kitâb al-nabiy ilâ Kisrâ*, hadis no. 4073, *al-makbat al-syâmilah*).

pada umumnya dengan tegas menyatakan bahwa kepemimpinan hanya menjadi hak laki-laki dan para perempuan harus mengakui kepemimpinan laki-laki. Ibn Katsîr, misalnya, bertolak dari penafsiran terhadap ayat ini, mengatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin, orang yang harus dihormati, dan pendidik perempuan karena laki-laki lebih baik dari perempuan. Tidak hanya dalam rumah tangga, keunggulan kepemimpinan laki-laki terlihat dari persoalan kenabian yang hanya dianugerahkan kepada laki-laki, jabatan hakim, dan pemerintahan yang besar.[141] Al-Suyûthî dalam *al-Durr al-Mantsûr* juga mendukung penafsiran seperti ini, bahkan mengemukakan riwayat *sabab al-nuzûl* yang mempertegas peran kepemimpinan di sini dalam pendidikan moral istri bahwa ada seorang suami menampar istrinya. Sang istri mengadukan hal tersebut kepada Nabi Muhammad saw dan beliau memutuskan untuk memberi ganjaran yang sama (*qishâsh*) kepada suaminya. Kemudian turun QS. Thâhâ: 114 yang menegur sikap beliau, lalu turun ayat ini menjelaskan status kasus ini. Nabi pun hanya bisa berkata: "Aku menginginkan satu hal (*qishâsh*), tetapi Allah menginginkan yang lain".[142] Al-Zuhrî, sebagaimana dikutip al-Suyûthî, bahkan berpendapat bahwa *qishâsh* tidak diberlakukan dalam hal seperti itu, kecuali berkaitan dengan jiwa. Pendapat Sufyân memperjelas bahwa *qishâsh* tidak diberlakukan dalam konteks pendidikan moral istri.[143] Al-Biqâ`î juga mengakui penafsiran yang sama bahwa ayat ini menjelaskan hak kepemimpinan hanya pada laki-laki.[144]

Ayat di atas tidak hanya berbicara kepemimpinan dalam konteks hubungan suami dengan istri, melainkan kepemimpinan

---

141 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), juz 4, h. 20.

142 Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr* (Kairo: Markaz Hijr li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabiyyah wa al-Islâmiyyah, 2003), juz 4, h. 383.

143 Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr*, juz 4, h. 384.

144 Al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar*, juz 5, h. 269-270.

dalam konteks lebih luas dalam hubungan di mana laki-laki dan perempuan terlibat. Kata "*al-rijâl*", bentuk jamak dari kata "*al-rajul*", sebagaimana dibuktikan oleh Nasaruddin Umar dalam disertasinya,[145] memang memiliki banyak arti relasional sesuai dengan konteks kalimat, seperti: dalam arti gender laki-laki,[146] tokoh masyarakat,[147] budak.[148] Di samping itu, banyak para ulama yang memahami kata ini dalam pengertian "para suami". Konteks ayat di atas lah yang menyebabkan Quraish Shihab menerima pendapat ini dalam bukunya, *Wawasan al-Qur'an*, karena konsiderans perintah ayat tersebut seperti ditegaskan pada lanjutan ayat adalah *karena mereka* (*para suami*) *menafkahkan sebagian harta untuk istri-istri mereka*. Seandainya yang dimaksud dengan kata "para lelaki" adalah kaum lelaki secara umum, tentu konsideransnya tidak demikian. Apalagi, lanjutan ayat tersebut secara jelas berbicara tentang para istri dan kehidupan rumah tangga.[149] Kesimpulan yang tampak didasarkan atas analisis konteks kalimat yang erat kaitannya dengan *munâsabah* ayat ini dalam *Wawasan al-Qur'an* (terbit pertama tahun 1996) kemudian ditinggalkan oleh Quraish Shihab (Oktober, 1999) ketika menulis *Tafsir al-Mishbah* setelah mengakui kebenaran argumen Muhammad Thâhir ibn Asyûr.[150]

Ibn Asyûr dalam *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* menjelaskan:

والحكم الذى فى هذه الآية حكم عام جيء به لتعليل مشرع خاص. فلذلك فالتعريف فى "الرجال" و"النساء" للاستغراق, وهو استغراق عرفي مبني على النظر إلى الحقيقة, كالتعريف فى قول الناس "الرجل خير من المرأة",يؤول

145 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 147-159.

146 Lihat QS. al-Baqarah: 228, 282; al-Nisâ': 32, 34; al-A'râf: 46; al-Ahzâb: 23.

147 Lihat QS. Yâsîn: 20; al-A'râf: 48.

148 Lihat QS. al-Zumar: 29.

149 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 314.

150 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 424.

إلى الاستغراق العرفي, لأن الأحكام المستقراة للحقائق أحكام أغلبية, فإذا بنى عليها استغراق عرفي, والكلام خبر مستعمل فى الأمر كشأن الكثير من الأخبار الشرعية. والقوام: الذى يقوم على شأن شيء ويليه ويصلحه, يقال: قوام وقيام وقيوم وقيم, وكلها مشتقة من القيام المجازي الذى هو مجاز مرسل أو استعارة تمثيلية لأن شأن الذى يهتم بالأمر ويعتنى به أن يقف ليديره أمره, فأطلق على الاهتمام القيام بعلاقة اللزوم, او شبه المهتم بالقائم للأمر على طريقة التمثيل. فالمراد من الرجال من كان من أفراد حقيقة الرجل, اى الصنف المعروف من النوع الإنساني, وليس المراد الرجال جمع الرجل بمعنى رجل المرأة, اى زوجها لعدم استعماله فى هذا المعنى بخلاف قولهم: امرأة فلان, ولأن المراد من النساء الجمع الذى يطلق على الأزواج والإناث وإن كان ذلك قد استعمل فى بعض المواضع مثل قوله تعالى "من نسائكم اللاتى دخلتم بهن". بل المراد ما يدل عليه اللفظ بأصل الوضع كما فى قوله تعالى "وللنساء نصيب مما اكتسبن" وقول النابغة: "ولا نسوتى حتى يمتن حرائر" يريد أزواجه وبناته وولاياه.[151]

Ketentuan hukum yang terkandung dalam ayat ini adalah ketentuan yang bersifat umum yang dikemukakan untuk menjelaskan alasan disyariatkannya sesuatu secara khusus. Oleh karena itu, pembatasan (*finitive*) pada kata "*al-rijâl*" dan "*al-nisâ`*" adalah untuk menjelaskan cakupan kata tersebut secara umum, yaitu keumuman kata yang didasarkan atas kebiasan penggunaannya dengan mempertimbangkan kandungan sesungguhnya, sama halnya dengan pembatasan pada ungkapan yang digunakan orang "*al-rajul khayr min al-mar'ah*" (laki-laki lebih baik daripada perempuan), yang bisa dipahami sebagai ungkapan untuk pengertian umum berdasarkan kebiasaan penggunaannya, karena hukum-hukum yang berdasarkan hasil penelitian satu persatu yang menjelaskan hakikat adalah hukum-hukum yang bisa berlaku secara umum, sehingga dengan demikian dengan didasarkan atas hal itu ungkapan tersebut berlaku secara umum karena kebiasaan penggunaannya. Apalagi, bentuk kalimat yang digunakan adalah bentuk berita dengan pengertian perintah, seperti halnya kebanyakan bentuk-bentuk berita yang memuat hukum. Sedangkan *al-qawwâm* adalah orang yang melaksanakan urusan sesuatu, menjaga, dan memeliharanya. Digunakan ungkapan: *qawwâm, qiyâm,*

[151] Muhammad Thâhir ibn 'Asyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, juz 5, h. 38.

qayyûm, dan *qayyim*, semua ungkapan ini berasal dari pengertian berdiri secara *majâzî* (metaporis), yaitu *majâz mursal* atau *isti'ârah tamtsîliyyah*, karena peranan orang yang memperhatikan suatu tugas adalah menjaga agar tugasnya bisa berjalan, sehingga perhatian tersebut kemudian disebut dengan berdiri karena adanya hubungan keterkaitan, atau orang yang memperhatikan disamakan dengan orang yang berdiri (melaksanakan) suatu hal dalam bentuk perumpamaan. Dengan demikian, bukanlah yang dimaksud dengan *al-rijâl* adalah bentuk jamak dari kata *al-rajul* dalam pengertian *rajul al-mar'ah* (lelaki milik seorang perempuan), yaitu suaminya, karena kata tersebut tidak digunakan dalam pengertian ini, berbeda dengan ungkapan yang digunakan orang Arab: *imra`at fulân* (perempuan miliki si anu), karena yang dimaksud dengan kata *al-nisâ`* (para perempuan) adalah bentuk jamak yang digunakan untuk pengertian pasangan-pasangan (istri-istri) dan para perempuan, meski dalam sebagian penggunaan kata tersebut digunakan dalam pengertian seperti firman Allah "*min nisâ`ikum allâtî dakhaltum bihinna*" (dari para perempuan [istri-istri] yang telah kamu gauli). Yang dimaksud adalah sesuai dengan yang terkandung dalam ungkapan kata tersebut dari penggunaan semulanya seperti dalam firman Allah: "*wa li al-nisâ` nashîb mimmaktasabna*" (para perempuan memiliki bagian hak dari apa yang mereka usahakan) dan perkataan al-Nâbighah: "...dan bukan para perempuanku, hingga mereka meninggal dalam keadaan bebas", di mana yang ia maksud adalah para istri, anak-anak perempuan, dan para perempuan asuhannya.

Atas dasar argumen yang dikemukakan oleh Ibn Asyûr tersebut, kata *al-rijâl* tidak digunakan dalam bahasa Arab, bahkan bahasa al-Qur'an, dalam arti suami, berbeda dengan kata *al-nisâ'* atau *imra'ah* yang digunakan untuk makna istri. Menurutnya, penggalan ayat *al-rijâl qawwâmûn 'alâ al-nisâ'* berbicara secara umum tentang laki-laki dan perempuan, dan berfungsi sebagai pendahuluan bagi penggalan kedua ayat tersebut, yaitu tentang sikap dan sifat istri yang salehah.

Begitu juga, istilah *qawwâmûn* yang merupakan bentuk jamak kata *qawwâm* yang terambil dari kata *qâma* (berdiri) tidak hanya berarti "pemimpin", melainkan pemimpin yang memenuhi unsur kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan. Karena dari makna "berdiri", maka kata ini menunjukkan

intensitas dan kesinambungan. Perintah shalat, misalnya, juga menggunakan akar kata ini. Perintah tersebut bukan berarti perintah mendirikan shalat, melainkan perintah melaksanakannya secara sempurna, memenuhi segala syarat, rukun, dan sunnahnya. Jika seseorang melaksanakan suatu tugas dengan sempurna, ia disebut "*qâ`im*". Jika ia melaksanakan tugas tersebut sesempurna mungkin, berkesinambungan, dan berulang-ulang, ia disebut *qawwâm*. Oleh karena itu, kata *qawwâmûn* dalam ayat di atas sebagai pemimpin hanya memenuhi satu aspek yang dikandungnya.[152]

Menurut Quraish Shihab, ayat di atas menetapkan laki-laki sebagai pemimpin karena dua pertimbangan pokok, yaitu: Pertama, ungkapan "*bi mâ fadhdhal Allâh ba'dhahum 'alâ ba'dh*" (*karena Allah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain*) bahwa meski masing-masing laki-laki dan perempuan memiliki keistimewaan-keistimewaan, tetapi keistimewaan yang dimiliki oleh laki-laki lebih menunjang tugas kepemimpinan daripada keistimewaan yang dimiliki oleh perempuan. Sedangkan, keistimewaan yang dimiliki oleh perempuan lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada laki-laki serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya.

Dalam konteks seperti ini, Quraish Shihab kembali memahami perbedaan keistimewaan laki-laki dan perempuan tersebut sebagai kesesuaian antara peranan yang dituntut dengan kodrat yang dimiliki; "*fungsi menciptakan bentuk*" atau "*bentuk disesuaikan dengan fungsi*". Analogi pisau dan gelas bisa menjelaskan hubungan antara bentuk dengan fungsi.[153]

Penjelasan Quraish Shihab tentang kodrat dan peran laki-laki dan perempuan secara otomatis menempatkan pemikirannya

---

[152] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 424.

[153] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 424-425.

dalam konteks ini sebagai penganut "teori *nature*", yaitu karena perempuan diciptakan secara kodrati hanya sebagai penyedia kedamaian bagi anak-anak dan suaminya di rumah tangga, ia tidak tepat menempati posisi sebagai pemimpin dalam rumah tangga. Apakah betul bahwa perempuan diidentikkan dengan memiliki sisi emosional dibandingkan sisi rasional? Pertama, Quraish Shihab menjelaskan persoalan ini dalam perspektif *al-tafsîr al-'ilmî* dari aspek fisik. Dengan mengutip buku yang ditulis oleh seorang cendekiawan Rusia, Anton Nemiliov, *The Biological Tragedy of Women*, dikatakan bahwa sejak dahulu orang menyadari adanya perbedaan-perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Murtadha Muthahhari, seorang ulama terkemuka Iran, menulis buku *Nizhâm Huqûq al-Mar'ah* (edisi terjemah bahasa Arab oleh Abû al-Zahrâ` al-Najafî)[154] menulis sebagai berikut:

> Lelaki secara umum lebih besar dan lebih tinggi daripada perempuan; suara lelaki dan telapak tangannya kasar, berbeda dengan suara dan telapak tangan perempuan, pertumbuhan perempuan lebih cepat dari lelaki, tetapi perempuan lebih mampu membentengi diri dari penyakit dibanding lelaki, dan lebih cepat berbicara, bahkan lebih

[154] Edisi buku ini dalam bahasa Inggris berjudul *The Rights of Women in Islam* (Teheran: World Organization for Islamic Services, 1981) dengan menghilang kata "sistem" (*nezam*). Buku yang dirujuk oleh Quraish Shihab ini memiliki sejarah pergulatan antara kelompok Islam tradisional terpelajar, yang diwakili oleh Muthahhari, dengan kelompok ulama yang menginginkan revisi hukum Islam tentang perkawinan dan perceraian di Iran. Muthahhari, seorang ulama pengajar di sekolah agama di Qum dan universitas umum di Teheran, adalah anggota Dewan Revolusi yang diangkat pada Februari 1979. Namun, pada bulan Mei tahun yang sama ia dibunuh. Buku ini merupakan kumpulan artikel sejumlah 27 edisi di Majalah *Zan-e Ruz* (Parsi: زن روز, bahasa Arab: مرأة اليوم, Wanita Dewasa Ini) yang dikumpulkannya hingga tahun 1974. Tulisan ini merupakan kritik atas perubahan radikal dalam ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan keluarga dalam Undang-undang Sipil (*al-qânûn al-madanî*) Iran yang disebarkanluaskan oleh majalah tersebut pada tahun 1966. Tokoh terkemuka dari kelompok "para pembaharu" yang menginginkan perubahan radikal tersebut adalah Mahdavi Zanjani, seorang hakim berlatarbelakang pendidikan umum (sekuler), yang telah mempersiapkan usulan 40 pasal untuk menggantikan sebagian pasal pada Buku Ke-7 undang-undang keluarga tersebut. Perubahan radikal ini menggelisahkan sebagian ulama di Iran, sehingga mereka membujuk Muthahhari untuk membela undang-undang yang ada. Muthahhari

dewasa dari lelaki. Rata-rata bentuk kepala lelaki lebih besar dari perempuan, tetapi jika dibandingkan dari segi bentuk tubuhnya, maka sebenarnya perempuan lebih besar. Kemampuan paru-paru lelaki menghirup udara lebih besar/banyak dari perempuan, dan denyut jantung perempuan lebih cepat dari denyut lelaki.[155]

Di samping aspek fisik ini, perbedaan-perbedaan aspek psikis antara keduanya juga ditemukan. Menurut Quraish Shihab, laki-laki lebih cenderung kepada tantangan dan hal-hal yang membutuhkan kekuatan fisik, seperti olahraga, berburu, dan pekerjaan lain yang membutuhkan gerakan dibanding perempuan. Sedangkan, perempuan lebih cenderung kepada kedamaian dan keramahan; laki-laki lebih agresif dan suka ribut, sedangkan wanita lebih tenang dan tentram. Perempuan cenderung menghindari kekerasan terhadap diri atau orang lain, sehingga jumlah perempuan yang bunuh diri lebih sedikit daripada jumlah laki-laki. Jika terjadi bunuh diri pun, cara yang dilakukan juga berbeda; laki-laki cenderung memilih cara yang keras, seperti dengan pistol, tali gantungan, atau meloncat dari ketinggian, sedangkan perempuan cenderung memilih menggunakan obat tidur, racun, dan semacamnya.

---

setuju dengan syarat bahwa tulisannya dimuat secara utuh. Majalah *Zan-e Ruz* berniat baik menerima syarat tersebut, dan tulisan Muthahhari yang mengkritik revisi radikal yang diusulkan oleh Mahdavi terbit untuk pertama kali pada November 1966. Buku yang merupakan kumpulan artikel ini mencerminkan perdebatan dan pembaharuan hukum Islam masa Pahlavi. Muthahhari dalam buku ini menggambarkan indahnya perlakuan syariah terhadap perempuan dan menolak kesetaraan laki-laki dan perempuan atas dasar bahwa hal itu sudah merupakan hukum alam, suatu hal yang menjadi argumen kuat Quraish Shihab. Muthahhari berpendapat bahwa hukum syariah yang ada merupakan esensi keadilan ilahi. Sebagaimana tampak pada tulisan-tulisan tokoh Iran lain, seperti Ali Syariati, tulisan Muthahhari juga merupakan kritik atas ide kesetaraan laki-laki dan perempuan sebagai representasi pemikiran Barat. Lihat lebih lanjut dalam Ziba Mis-Hosseini, "Melonggarkan Batas-batas: Penafsiran Feminis terhadap Syari'ah di Iran Pasca-Khumaini", dalam Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, diterjemahkan oleh Purwanto dengan judul *Menyingkap Tabir Perempuan Islam: Perspektif Kaum Feminis* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2007), h. 438-440.

155 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 426.

Begitu juga, perasaan perempuan lebih cepat bangkit daripada laki-laki, sehingga sentimen dan rasa takutnya segera muncul. Sedangkan, laki-laki cenderung berkepala dingin. Perempuan cenderung menghiasi diri, kecantikan, dan mode yang beraneka ragam dan berbagai bentuk. Perempuan secara umum juga kurang konsisten dibandingkan laki-laki. Perempuan lebih berhati-hati, lebih tekun beragama, cerewet, takut, dan lebih banyak berbasa-basi. Perasaan perempuan lebih keibuan dalam pengertian cintanya kepada keluarga lebih besar daripada laki-laki.

Quraish Shihab juga berupaya menjelaskan kodrat perempuan dan laki-laki dengan mengutip temuan Prof. Reek, pakar psikologi Amerika tentang keistimewaan keduanya dari segi psikologi:

a. Laki-laki biasanya merasa jemu untuk tinggal berlama-lama di samping kekasihnya. Sedangkan, perempuan merasa nikmat berada di samping kekasihnya sepanjang masa.

b. Pria senang tampil dengan wajah yang sama setiap hari. Sedangkan, perempuan setiap hari selalu ingin tampil dengan wajah baru.

c. Standar kesuksesan menurut laki-laki adalah kedudukan sosial terhormat dan penghormatan dari lapisan masyarakat. Sedangkan, bagi perempuan, menguasai jiwa raga kekasihnya dan memilikinya adalah obsesinya. Oleh karena itu, di masa tuanya laki-laki merasa sedih karena kehilangan kemampuan untuk bekerja, sedangkan perempuan merasa senang karena ia bisa berada di samping suami dan anak-anaknya.

d. Kalimat terindah yang didengar oleh perempuan dari laki-laki, menurut Prof. Reek, adalah "Kekasihku, sungguh aku cinta padamu". Sedangkan bagi laki-laki, kelimat terindah yang didengarnya dari perempuan adalah "Aku bangga padamu".[156]

[156] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 427.

Dengan mengutip pendapat psikolog perempuan, Cleo Dalon, Murtadha Muthahhari dalam *Nizhâm Huqûq al-Mar'ah* menjelaskan dua hal: (1) Perempuan lebih suka bekerja di bawah pengawasan orang lain; (2) Perempuan ingin merasakan bahwa ekspresi mereka mempunyai pengaruh terhadap orang lain serta menjadi kebutuhan orang lain. Dalon, akhirnya, berkesimpulan: "Menurut hematku, kedua kebutuhan psikis ini bersumber dari kenyataan bahwa perempuan berjalan di bawah pimpinan perasaan, sedangkan laki-laki di bawah pertimbangan akal, walaupun kita sering mengamati bahwa perempuan bukan saja menyamai laki-laki dalam hal kecerdasan, bahkan terkadang melebihinya. Kelemahan utama wanita adalah pada perasaannya yang sangat halus. Lelaki berpikir secara praktis, menetapkan, mengatur, dan mengarahkan. Wanita harus menerima kenyataan bahwa mereka membutuhkan kepemimpinan lelaki atasnya".

Meskipun, menurut Quraish Shihab, baik berdasarkan ayat di atas maupun temuan psikologi, perempuan memiliki sifat seperti itu, tetapi tidak bleh dilihat sebagai kelemahan. Sisi inilah yang tidak dimiliki oleh laki-laki yang diperlukan untuk memelihara dan membimbing anak. Dengan tinjauan terhadap aspek fisik dan psikis perempuan dan laki-laki, perbedaan-perbedaan tersebut merupakan sesuatu yang kodrati, sehingga sebagaimana dinyatakan oleh Maurice Bardeche dalam *Histoire de Femmes*, menyamakan keduanya sama dengan menciptakan manusia jenis baru.[157]

Uraian-uraian Quraish tentang perbedaan-perbedaan, baik dari aspek fisik maupun psikis, sebagaimana dikemukakannya, hampir seluruhnya, jika tidak malah secara keseluruhan, ditimbanya dari buku Murtadha Muthahhari, *Nizhâm Huqûq al-Mar'ah*.[158] Dengan ikut menegaskan bahwa perbedaan-perbedaan tersebut

---

[157] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 428.

[158] Lihat Murtadha Muthahhari, *Nizhâm Huqûq al-Mar'ah* (Teheran: al-Lajnah al-'Ulyâ li Ihtifâlât al-Dzikrâ al-Sâdisah li Intishâr al-Tsawrat al-Islâmiyyah fî Iran,

adalah bawaan, *nature*, kodrat, maka Quraish Shihab menyatakan bahwa kelebihan laki-laki (*bimâ fadhdhala Allâh ba'dhahum 'alâ ba'dh*) atas perempuan adalah sebagai sesuatu yang tidak bisa diubah, sehingga ia menganut hukum kodrat dalam konteks ini. Point inilah yang sering menjadi target kritik kalangan feminis sebagai melegalkan ketidaksetaraan, serta melanggengkan patriarki dan patrilinearitas, karena penafsiran yang cermat terhadap ayat itu, menurut mereka, seharusnya mendukung aspek-aspek kecerdasan, kelurusan moral, kebijaksanaan, pendidikan, dan pekerjaan.[159] Bagi Quraish Shihab, sebagaimana dikemukakan, pengandaian-pengandaian yang dibuat oleh kalangan feminis, seperti bahwa tidak semua perempuan bersikap emosional dan banyaknya perempuan cerdas yang mengisi profesi-profesi penting yang bisa mengganti peran laki-laki adalah hal yang tidak mungkin berjalan kontinu dan berlaku umum, karena persoalan kodrat tadi. Sisi inilah yang menjadi titik tekan tulisan Muthahhari yang mengilhami Quraish Shihab, meski Muthahhari menyadari bahwa sebuah "masyarakat keluarga" bukan hanya masyarakat yang berjalan menurut hukum kodrat (*mujtama' thabî'î*) atau instink, melainkan masyarakat yang harus "direkayasa" (*mujtama' wadh'î*) karena manusia berperadaban. Namun, dari titik-tolaknya sebagai kritik terhadap kalangan pembaharu dan pemikiran Barat, Muthahhari menekankan sisi kodrat dalam relasi gender.[160] Dengan

---

1985), pasal tujuh (143-162) di bawah judul "*al-furûq bayn al-mar'ah wa al-rajul*" (perbedaan-perbedaan perempuan dan laki-laki); uraian tentang perbedaan fisik (h. 149), tentang perbedaan psikis (h. 150-151), kutipan pernyataan Prof. Reek (h. 153), dan pernyataan psikolog perempuan Cleo Dalon (كليف دلسون) (h. 158).

159 Najla Hamadeh, "Hukum Keluarga Islam: Wacana Otoriter Kebisuan", dalam Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam*, h. 515-516.

160 Murtadha Muthahhari, *Nizhâm Huqûq al-Mar'ah*, h. 5. Muthahhari juga mengkritik Barat yang cenderung menyederhanakan persoalan relasi gender, seperti orang menangani soal angkutan kota, air, dan listrik, yang mudah diatasi secara mekanis (h. 23). Ini menyangkut kritiknya terhadap ide kesetaraan yang diusung Barat sebagai kesetaraan yang mengandaikan persamaan di semua hal, sehingga menurutnya melanggar kodrat perempuan.

demikian, penafsiran Quraish Shihab masuk dalam arus utama penafsiran kitab-kitab tafsir umumnya yang memahami superioritas laki-laki atas perempuan adalah karena persoalan kodrat, seperti ditegaskan Ahmad Mushthafâ al-Marâghî.[161]

Di kalangan feminis muslimah berkembang tafsir alternatif ungkapan "*fadhdhala*" (melebihkan). Menurut Amina Wadud Muhsin, kelebihan tersebut bukanlah abolut, seperti tafsiran Quraish Shihab yang menganggapnya sebagai kodrat, melainkan kondisional, karena tidak semua laki-laki bisa mengungguli semua perempuan di semua aspek. Hanya sebagian laki-laki yang bisa mengungguli sebagian perempuan di aspek tertentu. Begitu juga, sebagian perempuan juga bisa mengungguli sebagian laki-laki di aspek tertentu. Dengan demikian, rangkaian ayat tersebut seharusnya dibaca begini: "Para laki-laki adalah *qawwâmûn* terhadap para perempuan dalam beberapa hal tertentu di mana Allah memberikannya kepada sebagian laki-laki melebihi sebagian perempuan".[162]

Kedua, ungkapan "*bi mâ anfaqû min amwâlihim*" (disebabkan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka) menyatakan bahwa hak kepemimpinan bagi laki-laki adalah karena hubungan logis kewajiban dan hak dalam pengertian bahwa karena laki-laki melaksanakan kewajiban menafkahi keluarga, maka ia berhak memegang kepemimpinan keluarga. Penggunaan bentuk kata kerja *mâdhî*/*past tense* (bentuk lampu) "telah menafkahkan" menunjukkan bahwa memberi nafkah kepada perempuan sudah menjadi kelaziman bagi laki-laki serta menjadi kenyataan umum dalam masyarakat sejak dahulu hingga kini.[163] Dalam menafsirkan "nafkah" di sini, Quraish Shihab tampaknya mengartikannya sebagai

---

161 Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, juz 5 h. 27.

162 Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN BHD, 1994), h. 71.

163 Uraian tentang dimensi kemukjizatan ungkapan ini, meski sumbernya tidak disebut oleh Quraish Shihab, tetapi kita bisa melacak ke penjelasan Ibn 'Asyûr dalam *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, juz 5, h. 39.

kewajiban membelanjai bagi suami untuk istrinya. Dalam beberapa kitab tafsir, "nafkah" tersebut sudah mencakup pembayaran mahar, seperti dinyatakan dalam *Tafsir Ibn Katsîr*,[164] *Tafsîr al-Marâghî*,[165] dan *Nazhm al-Durar*.[166]

Menurut Quraish Shihab, secara psikologis, perempuan merasa enggan jika ia diketahui membelanjai suaminya. Di sisi lain, laki-laki juga merasa malu jika ia diketahui oleh orang lain dibelanjai oleh istrinya. Atas dasar ini, tuntunan Islam agar para suami menanggung kewajiban menafkahi keluarganya adalah sesuai dengan fitrah manusia. Bahkan Ibn Hazm al-Andalusî tampak lebih ekstrem dalam menekankan kewajiban ini pada laki-laki. Menurut, para perempuan sebenarnya tidak wajib menyediakan makanan, menjahit, dan pekerjaan-pekerjaan lain di rumah yang umumnya sudah dianggap menjadi tugas-tugas istri. Suamilah, menurutnya, yang berkewajiban menyediakan kebutuhan-kebutuhan seperti itu.[167]

Dengan dua alasan di atas, yang dalam beberapa literatur tafsir sering disebut sebagai faktor *mawhibî* (*given*, anugerah tuhan, kodrati) dan faktor *kasbî* (*acquired*, diupayakan),[168] bisa dimengerti diberinya laki-laki hak memimpin, yaitu hak untuk ditaati dalam hal-hal yang tidak bertentangan dengan ajaran agama dan hak pribadi istri. Sama halnya dengan kewajiban taat kepada kedua orangtua yang tidak boleh mencabut kebebasan hak-hak pribadi anak, begitu juga, kewajiban taat kepada suami bukan sebuah kewajiban mutlak yang bisa merenggut kebebasan hak-hak dasar istri. Muhammad Rasyîd Ridhâ mengatakan: "Tidak

[164] Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 4, h. 21, 24.

[165] Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, juz 5, h. 27.

[166] Al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar*, juz 5, h. 270. al-Biqâ'î tidak hanya membatasi pada mahar sebagai kewajiban nafkah istri, melainkan juga pakaian, dan kebutuhan-kebutuhan lain.

[167] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 428.

[168] Lihat al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar*, juz 5, h. 269-270.

termasuk sedikit pun dalam kewajiban berbuat baik/ berbakti kepada keduanya sesuatu yang mencabut kemerdekaan dan kebebasan pribadi atau rumah tangga atau jenis-jenis pekerjaan yang bersangkut paut dengan pribadi anak, agama atau negaranya".[169]

Solusi Konflik Rumah Tangga yang Terjadi dalam Kepemimpinan Laki-laki

Bagaimana mengurangi ekses dari kepemimpinan di tangan laki-laki agar tidak menjadi kepemimpinan yang otoriter?

1). Kepemimpinan harus didasarkan atas "musyawarah". Menurut al-Thabarî, kata "derajat" (*darajah*) dalam QS. al-Baqarah: 228 berikut yang menunjukkan kepemimpinan sebagai suatu anugerah tuhan dan keistimewaan laki-laki harus dipahami sebagai kelapangan dada suami terhadap istrinya untuk meringankan sebagian kewajiban istri:

وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ .

Para istri mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf, akan tetapi para suami mempunyai satu derajat/ tingkat atas mereka (para istri).

Apa yang dikatakan oleh al-Thabarî tersebut sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Imam al-Ghazâlî dan Fakr al-Dîn al-Râzî. Imam al-Ghazâlî mengatakan: "Ketahuilah bahwa yang dimaksud dengan perlakuan baik terhadap istri bukanlah tidak menganggunya, tetapi bersabar dalam gangguan/ kesalahan serta memperlakukannya dengan kelembutan dan maaf saat ia menumpahkan emosi dan kemarahan".[170]

---

169 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 429.

170 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 429.

Fakhr al-Dîn al-Râzî juga mengatakan: "Keberhasilan pernikahan tidak tercapai kecuali jika kedua belah pihak memperhatikan pihak lain. Tentu saja hal tersebut banyak, antara lain adalah bahwa suami bagaikan pemerintah/ penggembala dan dalam kedudukannya seperti itu, dia berkewajiban untuk memperhatikan hak dan kepentingan rakyatnya (istrinya). Istri pun berkewajiban untuk mendengar dan mengikutinya, tetapi di sisi lain perempuan mempunyai hak terhadap suaminya untuk mencari yang terbaik ketika melakukan diskusi".[171]

2). Ada tiga langkah yang harus ditempuh jika upaya untuk mencari titik temu dalam musyawarah gagal dilakukan dan istri membangkang (*nusyûz*). Penggunaan huruf *wâw* (dan) tidak mengandung pengertian perurutan bahwa langkah tersebut harus ditempuh secara berurutan. Langkah kedua bisa saja dilaksanakan sebelum langkah pertama. Namun, penyusunan langkah tersebut memberi kesan bahwa langkah-langkah tersebut sebaiknya dilakukan secara berurutan.

Pertama, memberi nasihat. Memberi pendidikan istri dan mengoreksi kesalahannya dengan nasihat adalah langkah pertama sebagai penyadaran sebelum menempuh langkah penyadaran dengan sarana fisik.

Kedua, menghindari hubungan seks. Kata "*wahjurûhunna*" (dan tinggalkanlah mereka) adalah perintah kepada suami agar meninggalkan istri didorong oleh rasa tidak senang kepada kelakuannya. Kata "*hajar*" yang menjadi akar kata perintah ini mengandung pengertian meninggalkan tempat atau keadaan yang tidak baik menuju ke tempat atau keadaan yang lebih baik. Dengan demikian, kata ini tidak hanya mengandung pengertian meninggalkan keadaan yang tidak baik, melainkan juga mengandung dua hal. Pertama, bahwa sesuatu yang ditinggalkan adalah sesuatu yang buruk atau

[171] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 429.

tidak disenangi. Kedua, harus menuju kepada keadaan yang lebih baik. Jadi, suami diperintahkan untuk melakukan dua hal pula. Pertama, menunjukkan ketidaksenangan atas sesuatu yang buruk dan telah dilakukan oleh istrinya, dalam hal ini adalah *nusyûz*. Kedua, suami harus berusaha untuk meraih di balik pelaksanaan perintah tersebut sesuatu yang baik atau lebih baik dari keadaan semula.[172]

Kata "*fî al-madhâji*'" (di tempat pembaringan), menurut Quraish Shihab, menunjukkan bahwa tidak dibolehkan meninggalkan rumah, bahkan juga kamar. Dengan ungkapan *fî*, "di tempat pembaringan" (bukan dari tempat pembaringan), suami tidak boleh meninggalkan rumah atau kamar tempat di mana ia dan istrinya biasanya tidur, agar jurang perselisihan tidak semakin melebar. Perselisihan hendak tidak diketahui oleh orang lain, bahkan anak-anak dan anggota keluarga sekalipun. Semakin banyak yang mengetahui, semakin sulit untuk memperbaiki kesalahan. Dengan berada di kamar dan menunjukkan ketidaksenangan. Jika seorang suami berada dalam kamar dan tidur bersama, tetapi tidak bercumbu, tidak ada kata manis, tidak ada hubungan seks, maka hal itu menunjukkanbahwa istri tidak lagi berkenan di hati suami. Ketika itu, perempuan akan merasa bahwa senjata ampuhnya, yaitu kecantikannya, tidak lagi membangkitkan gairah suami. Media seperti ini diharapkan bisa menyadarkan istri dari kesalahannya. Inilah tujuan "*hajar*" (berpisah).[173]

Ketiga, memukul yang diambil dari kata "*dharaba*". Dalam bahasa Arab, kata ini memiliki banyak arti. Ketika kata ini diartikan dengan "memukul", tidak selalu terkandung makna menyakiti atau tindak kekerasan. Ungkapan "*yadhribûna fî al-ardh*" yang secara harfiah bermakna "mereka memukul bumi" sebagai ungkapan untuk bepergian jauh tidak mengandung makna menyakiti. Oleh

[172] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 430.

[173] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 430-431.

karena itu, para ulama memahami kata "memukul" di sini dalam pengertian "memukul yang tidak menyakitkan". Selain tidak mengandung makna menyakiti, "memukul" juga tidak boleh dianggap sebagai sesuatu yang terpuji, karena Rasulullah pernah bersabda: "Jangan memukul wajah dan menyakiti". Bahkan, beliau bersabda: "Tidakkah kalian malu memukul istri kalian, seperti memukul keledai?" yang menunjukkan kegagalan mendidik dengan nasihat. Perintah untuk memukul tersebut, menurut Quraish Shihab, adalah solusi yang masih relevan dalam konteks pendidikan di rumah tangga, karena perintah tersebut ditujukan kepada yang membangkang, meski jumlah kasus yang terjadi hanya sedikit, tetapi agama menyediakan alternatif seperti itu. Bahkan, pakar pendidikan masih mengakui relevansinya dalam kasus-kasus tertentu. Di kalangan militer, media ini diterapkan, dan tentu saja dalam batas bukan sebagai tindak kekerasan.[174]

Menurut Quraish Shihab, di kalangan ulama terjadi perbedaan pendapat tentang siapa yang menjadi sasaran perintah ayat ini. Ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa langkah pertama dan kedua ditujukan kepada suami, sedangkan langkah ketiga ditujukan kepada penguasa. Atas dasar ini, "memukul" tentu saja tidak bermakna fisik lagi. Penyelesaian konflik suami istri dilakukan pada tingkat formal pemerintah melalui mekanisme undang-undang. Solusi terakhir ini dihindari karena al-Qur'an juga menekankan bahwa konflik bisa diselesaikan dengan melibatkan kedua pihak suami dan istri.[175] 'Athâ`, seorang ulama besar, berpendapat bahwa seorang suami tidak dibenarkan memukul istrinya, paling

[174] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 431.

[175] Lihat QS. al-Baqarah: 229 berikut:

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦ ۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ

berat tindakan yang harus dilakukannya hanya memarahinya. Ibn al-'Arabî, seorang mufassir bermazhab Maliki, mengomentari pendapat 'Athâ`: "Pemahamannya ini berdasarkan adanya kecaman Nabi saw. kepada suami yang memukul istrinya, seperti sabda beliau: 'Orang-orang terhormat tidak memukul istrinya". Ulama lain yang sependapat dengan 'Athâ` memahami secara metafor hadis-hadis yang membolehkan suami memukul istrinya. Jika pun ayat di atas tetap harus dipahami sebagai kebolehan memukul istri, berdasarkan hadis-hadis Rasul tersebut, memukuli dibatasi pada pukulan yang tidak menyakiti. [176]

Quraish Shihab cenderung kepada pendapat bahwa memukul tidak lagi merupakan cara yang tepat untuk mendidik istri, karena seperti dikatakan oleh Ibn 'Asyûr sebagaimana dikutip Quraish Shihab:[177]

> Pemerintah jika mengetahui bahwa suami tidak dapat menempatkan sanksi-sanksi agama di tempatnya yang semestinya, dan tidak mengetahui batas-batas yang wajar, maka dibenarkan bagi pemerintah untuk menghentikan sanksi ini dan mengumumkan bahwa siapa yang memukul istrinya, maka dia akan dijatuhi hukuman. Ini agar tidak berkembang luas tindakan-tindakan yang merugikan istri, khususnya di kalangan mereka yang tidak memiliki moral.

Dengan uraian di atas bahwa semula kata "memukul" yang di kalangan ulama tertentu bisa dipahami sebagai pukulan yang menyakitkan ditafsirkan oleh Quraish Shihab sebagai pukulan yang tidak menyakitkan beradasarkan analisis kebahasaan dan mempertimbangkan beberapa hadis tentang larangan memukul istri, dan di sini dengan mengutip pendapat 'Athâ`, Ibn al-'Arabî, dan Ibn 'Asyûr, maka Quraish Shihab cenderung kepada pendapat bahwa memukul istri bukanlah solusi konflik rumah tangga. "Memukul", akhirnya, kemudian dimaknai secara metafor. Ia tidak menjelas-

---

[176] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 432.

[177] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 432.

kan secara rinci apa yang dimaksud dengan metafor "memukul", kecuali hanya melalui kutipan Ibn 'Asyûr tentang peran pemerintah yang justeru menghentikan suami memukul jika berakibat menjadi tindakan amoral. Uraian Quraish Shihab "memukul yang tidak menyakitkan" sebagai solusi alternatif sulit dipisahkan dari responnya terhadap kritik "cendekiawan kontemporer" (kalangan feminis) yang menggugat izin memukul istri dalam al-Qur'an.[178] Bagi kalangan feminis, izin memukul istri adalah faktor penyebab dari sumber tekstual bagi munculnya serangkaian *domestic violence* (kekerasan dalam rumah tangga, KDRT).[179] Menurut Amina Wadud Muhsin, ayat di atas sama sekali tidak memberikan izin untuk memukul istri, seperti dipahami Quraish Shihab, melainkan hanya semata membatasi praktik-praktik pemukulan istri yang sudah biasa terjadi di kalangan bangsa Arab seperti ditunjukkan dalam biografi-biografi sahabat dan kasus-kasus yang disebut al-Qur'an. Amina mengatakan:

> In the light of the excessive violence towards women indicated in the biographies of the Companions and by practices condemned in the Qur'an (like female infanticide), this verse should be taken as

---

178 Lihat M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 258, 288-295.

179 Menurut catatan kasus yang dilakukan oleh Jane O'Reilly, tercatat bahwa setiap tahun 2000-4000 istri meninggal akibat dipukul oleh suaminya, sehingga ia menyebut pemukulan istri sebagaisalah bentuk penyimpangan dalam pernikahan adalah "tindak kriminal tersembunyi" (*silent crime*), tetapi banyak menelan korban. Lihat Jane O'Reilly, "Wife Beating: the Silent Crime", http: www.time.com/time/magazine/article. Menurut hasil penelitian Muhammad M. Haj-Vahia terhadap pandangan para lelaki Arab asal Israel terhadap kebolehan memukul istri, 15-62% masih berpandangan bahwa hal itu dibolehkan, meskipun 58% responden menyatakan tidak setuju. Itu artinya bahwa pandangan yang membolehkannya masih ada. Lihat artikelnya, "Beliefs About Wifebeating Among Arab Men from Israel: the Influence of Their Patriarchal Ideology", *Journal of Family Violence*, Springer Netherlands, Vol. 18, Number 4, August 2003, 193-206 dan dimuat di http: www.springerlinks.com/index/N03X4401. Atas dasar ini, sebagian kalangan mengkritik teks-teks ikut andil melanggengkan kekerasan tersebut, seperti dicatat oleh Silas, tafsir-tafsir klasik, semisal karya al-Thabarî, Ibn Katsîr, Ibn 'Abbâs, al-Qurthubî, dan Tafsir al-Jalâlayn masih membenarkan hal itu. Lihat Silas, "Wife Beating in Islam", http: www.answering-islam.org/Silas/wife-beating.

prohibiting unchecked violence against females. Thus, this is not permission, but a severe restriction of existing practices.

Finally, the problem of domestic violence among Muslims today is not rooted in this Qur'anic passage. A few men strike their wives after completely following the Qur'anic suggestions for regaining marital harmony. The goal of such men is harm, not harmony. As such, after the fact, they cannot refer to verse 4: 34 to justify their action.[180]

Atas dasar banyaknya terjadi tindak kekerasan terhadap para perempuan sebagaimana dijelaskan dalam biografi-biografi para sahabat dan dengan adanya sejumlah praktik yang dikutuk dalam al-Qur'an (seperti membunuh anak bayi perempuan), ayat tersebut harus dipahami sebagai larangan terhadap tindak kekerasan terhadap perempuan yang tidak terkontrol lagi. Dengan demikian, ini bukanlah izin, melainkan sebuah upaya keras untuk membatasi praktik-praktik kekerasan yang sudah biasa terjadi.

Akhirnya, problem kekerasan dalam rumah tangga di kalangan kaum muslimin dewasa ini tidak berakar dari ayat ini. Sejumlah laki-laki memukul istri-istri mereka setelah mengikuti secara sempurna anjuran al-Qur'an untuk memulihkan keharmonisan rumah tangga. Tujuan yang bisa dicapai para laki-laki tersebut adalah justeru kegaduhan, bukan keharmonisan. Dengan melihat kenyataan seperti ini, mereka tidak bisa lagi merujuk ke QS. 4: 34 untuk membenarkan tindakan mereka.

Itu artinya bahwa banyak tindak kekerasan yang dilakukan oleh suami dengan memukul istri karena pemahaman yang keliru terhadap ayat ini, padahal, menurut Amina, ayat ini tidak memberi izin pemukulan, justeru melarang pemukulan karena praktik-praktik pemukulan istri yang terjadi ketika turunnya ayat ini sudah sedemikian banyak dan tidak terkontrol.

Menarik untuk membandingkan argumen yang dikemukakan oleh Amina dan Quraish Shihab. Ketika mengambil kesimpulan bahwa poligami adalah suatu kebolehan, bukan larangan atau anjuran, Quraish Shihab di samping berargumen tekstual, juga merujuk ke tradisi yang berlaku di kalangan bangsa Arab. Menurut

---

[180] Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman* , h. 72.

Quraish Shihab, poligami sudah menjadi tradisi masyarakat Arab dan agama-agama non-Islam dan dipraktikkan secara tak terkendali (misalnya, dalam soal jmlah istri yang boleh dipoligami). Inferensi yang ditariknya adalah tidak mungkin al-Qur'an datang membatalkan secara total apa (baca: poligami) yang sudah mentradisi dan berlangsung massif di tengah masyarakat Arab, tempat turunnya al-Qur'an. Nalar seperti ini tampak konsisten diterapkannya ketika menyatakan bahwa memukul istri adalah dibolehkan, akan tetapi diberi batasan, yaitu tidak menyakiti. Nah, Amina dengan merujuk ke fakta yang sama tentang praktik pemukulan istri di kalangan masyarakat Arab justeru tidak menyimpulkannya sebagai kebolehan, tetapi justeru larangan.

Solusi Quraish Shihab terhadap kritik feminis adalah dengan menafsirkan pemukulan tersebut bermakna metafor seperti itu, atau menurut sebagian mufassir dianggap sebagai simbolik, seperti al-Thabarî yang memberi alternatif "siwak atau alat lain serupa" sebagai alat untuk memukul dan al-Râzî yang malah memberi alternatif sapu tangan yang dilipat. Imam al-Syâfi'î, bahkan, menyatakan bahwa meski memukul istri dibolehkan, tetapi sebaiknya tidak dilakukan. Pendapat ini muncul, menurut Muhammad Asad, setelah para ulama ini mempertimbangkan adanya hadis-hadis Nabi yang melarangnya di satu sisi dan hadis-hadis yang membolehkannya.[181] Bahkan, dengan merujuk kepada pendapat Ibn 'Asyûr di atas, Quraish Shihab cenderung kepada pandangan modern bahwa memukul sebagai sarana pendidikan sudah ditinggalkan. Ini tidak saja ia menghadapi kritik tajam kalangan feminis terhadap ajaran al-Qur'an, melainkan—seperti logika kalangan feminis—juga karena memukul membuka *dzarî'ah* (kondisi pemicu) ke tindak kekerasan. Akan tetapi, Quraish Shihab mungkin saja memberikan jawaban normatif jika terjadi "penyim-

[181] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), h. 110.

pangan" (pemukulan yang seharusnya tidak menyakiti menjadi kekerasan) ini terjadi, seperti pada kasus poligami yang sering disimpangkan karena pelakunya tidak mengikuti tuntunan agama, dan tidak validnya menjadikan pelanggaran yang terjadi sebagai alasan tidak membolehkannya sama sekali. Jadi, posisi pemikirannya mirip dengan pola pikir Murtadha Muthahhari yang menjelaskan "indahnya" syariat Islam dengan menyatakan bahwa ajaran al-Qur'an tentang kebolehan memukul istri adalah sebuah idealitas yang *by defintion* tidak mengandung pembenaran kekerasan, meskipun kemudian Quraish Shihab cenderung membenarkan mungkinnya kebolehan tersebut disalahgunakan.

Kepemimpinan Perempuan di Ruang Publik

Meskipun Quraish Shihab menerima pendapat Ibn 'Asyûr tentang cakupan umum kata "*al-rijâl*" untuk semua laki-laki, tidak terbatas pada para suami, dan bahwa ungkapan "*al-rijâl qawwâmûn 'alâ al-nisâ`*" adalah dalam konteks umum semua laki-laki dan berfungsi sebagai kalimat pengantar kepada hubungan suami dan istri. Akan tetapi, uraiannya berkaitan dengan ayat ini ternyata hanya terfokus pada kepemimpinan dalam rumah tangga yang merupakan hak suami. Dengan demikian, istri tidak memiliki hak kepemimpinan atas dasar sesuatu yang kodrati (*given*) dan yang diupayakan (*nafkah*). Sekarang, persoalannya adalah mungkinkah perempuan mengisi kepemimpinan di ruang-ruang publik, seperti menjadi anggota dewan legislatif, yudikatif, eksekutif, bahkan menjadi presiden?

Pertama, berbicara dalam konteks hak berarti berbicara kebolehan (bukan anjuran, apalagi kewajiban). Dalam hal ini, ayat di atas tidak melarang kepemimpinan perempuan di ruang publik, karena ayat tersebut adalah dalam konteks kepemimpinan dalam rumah tangga. Argumen yang mirip dengan "*argumentum e silentio*" ("argumen diam" atas dasar tidak ditemukan bukti yang

melarang sebaliknya) didasarkan tidak ada ayat-ayat lain maupun hadis-hadis Nabi saw. yang melarang keterlibatan perempuan di ruang publik. Quraish Shihab dalam bukunya, *Perempuan*, berargumen seperti ini:

> Alhasil, tidak ditemukan dasar yang kuat bagi larangan tersebut. Justru sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang dapat dijadikan dasar untuk mendukung hak-hak perempuan dalam bidang politik Salah satu yang dapat dikemukakan dalam kaitan ini adalah QS. at-Tawbah [9]: 71: "Orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah *auliyâ`* bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh yang makruf, mencegah yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan dirahmati Allah; sesungguhnya Allah Mahaerkasa lagi Mahabijaksana". [182]

Argumen ini sama dengan apa yang dikemukakan oleh Mr. Justice Aftab Hussain dalam *Status of Women in Islam* bahwa prinsip yang mendasari kebolehan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin di ruang publik adalah "prinsip yang berlaku dalam segala hal adalah kebolehan, sampai ada dalil yang menunjukkan ketidakbolehan" (*al-ashl fî al-asyyâ` al-ibâhah hattâ yadull al-dalîl 'alâ 'adam al-ibâhah*).[183]

Menurut Quraish Shihab, kata "*auliyâ`*" dalam QS. at-Tawbah [9]: 71 mencakup makna *kerja sama, bantuan,* dan *penguasaan*. Sedangkan, pengertian "menyuruh yang makruf" mencakup segala segi kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat/kritik kepada penguasa. Dengan demikian, setiap laki-laki dan perempuan hendak mampu mengikuti perkembangan masyarakatnya agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran/nasihat dan kritik dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk kehidupan politik. Al-Qur'an juga menguraikan permintaan para

---

[182] M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 346.

[183] Mr. Justice Aftab Hussain, *Status of Women in Islam* (Lahore: Law Publishing Company, 1987), h. 201.

perempuan pada zaman Nabi Muhammad saw. untuk melaksanakan baiat (janji setia kepada Nabi dan ajaran Islam). Permintaan ini dilaksanakan.[184] Diterimanya baiat mereka merupakan bukti diakuinya hak mereka dalam menentukan pandangan yang berkaitan dengan kehidupan dan kebebasan mereka untuk berbeda pendapat dengan kelompok lain dalam masyarakat.[185]

Kedua, di samping tidak ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur'an larangan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam ruang publik, hadis-hadis Nabi juga "diam" dari larangan itu. Adapun hadis berikut ini, Quraish menganggap tidak berlaku umum:

لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة (رواه البخاري) [186]

"Tidak akan berjaya satu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan."

Hadis tersebut—sebagaimana pernah dibaca oleh KH. Abdullah Faqih (Langitan) dalam konteks politik pencalonan Megawati sebagai presiden—harus dikembalikan ke konteks spesifiknya, dan karenanya tidak berlaku umum.

Sebenarnya, ada dua pilihan kaidah yang bisa diterapkan berkenaan dengan konteks spesifik lahirnya ucapan Nabi. Pertama, "yang harus dijadikan patokan adalah ungkapannya yang bersifat umum, bukan latar belakangnya yang spesifik" (*al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh*). Kedua, sebaliknya, "yang dijadikan patokan adalah latar belakang spesifiknya, bukan ungkapannya yang bersifat umum" (*al-'ibrah bi khushûsh al-sabab*). Bagaimana Quraish Shihab tiba pada pilihan latar belakang spesifik lah yang seharusnya mendasari pemahaman terhadap hadis (*fiqh al-hadîts*) tersebut, bukan ungkapannya yang bersifat umum, sehingga menjadi normatif, seperti pemahaman KH. Abdullah Faqih?

---

184 QS. al-Mumtahanah: 12.

185 M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 347.

186 al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, juz IV, h. 515.

a. Alasan rasional: "bagaimana mungkin dinyatakan bahwa semua penguasa tertinggi yang berjenis kelamin perempuan pasti akan gagal?"

a. Rujuk-silang (metode komparasi) dengan al-Qur'an: "bukankah al-Qur'an meguraikan betapa bijaksana Ratu Saba` yang memimpin wilayah Yaman?"[187]

b. Fakta empiris: keberhasilan sekian banyak perempuan dalam memimpin negara, seperti Cleopatra (51-30 SM) di Mesir yang merupakan perempuan kuat, "ganas", dan cerdik, Semaramis (sekitar abad ke-8 SM), Sajarat al-Dur (1257 M), permaisuri al-Malik al-Shalih al-Ayyûbi (1206-1249 M) yang menjadi ratu Mesir setelah suaminya wafat dan anaknya terbunuh, Margaret Tathcher di Inggris, Indira Gandhi di India, dan Benazir Bhutto di Pakistan.[188]

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa, menurut Quraish Shihab, perempuan tidak memiliki hak untuk menjadi pemimpin di rumah tangga, karena atas dasar kodrat perbedaan fisik dan psikis keduanya dan atas dasar kewajiban nafkah bagi laki-laki, maka dengan logika hak-kewajiban, laki-lakilah yang berhak menjadi pemimpin rumah tangga. Berbeda dengan kepemimpinan di ruang publik, seperti jabatan presiden, perempuan seperti halnya laki-laki memiliki hak untuk menjadi pemimpin, karena QS. al-Nisâ' adalah dalam konteks kepemimpinan rumah tangga sehingga baik dalam ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi tidak ditemukan larangan perempuan menjadi pemimpin publik. Bahkan, dalam ayat-ayat al-Qur'an justeru ditemukan dukungan kesetaraan hak tersebut.

---

[187] Lihat QS. al-Naml: 44.

[188] M. Quraish Shihab, *Perempuan,* h. 348-349.

C. Analisis Perbandingan Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab

Dalam pembahasan berikut ini diketengahkan analisis perbandingan antara penafsiran Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel dalam *Tarjumân al-Mustafîd* dan M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* seputar ayat-ayat gender. Secara historis, kedua karya tafsir tersebut lahir dari abad yang berbeda dengan kondisi sosio-politik dan kultural yang berbeda pula. Kitab *Tarjumân al-Mustafîd* disusun pada abad XVII (menurut perkiraan Riddell pada 1675 M), ketika wacana kesetaraan gender belum banyak dibicarakan, meski lebih dari setengah abad Kesultanan Aceh telah diperintah oleh para penguasa perempuan, yakni secara berturut-turut Sultanah Shafiyat al-Din (berkuasa 1051 H/1641 M-1086 H/1675), Sultanah Naqiyat al-Din Nur-'Alam (1086 H/1675 M-1088 H/1678 M), Sultanah Zakiyat al-Din (1088 H/1678 M -1098 H/1688 M), dan Sultanah Kamalat al-Din (1098 H/1688 M – 1109 H/1699 M).[189] Sedangkan *Tafsir al-Mishbah* ditulis pada akhir abad XX dan awal abad XXI M (tepatnya dimulai pada 1999 dan selesai pada 2004), ketika isu kesetaraan gender sudah sangat ramai diperbincangkan. Bahkan, Quraish Shihab sendiri terlibat aktif dalam perbincangan seputar isu kontroversial tersebut.[190]

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, penafsiran Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab seputar ayat-ayat gender hanya dibatasi pada tema-tema berikut: (1) asal-usul kejadian perempuan ;(2) kasus poligami, (3) kasus kewarisan; dan (4) kepemimpinan perempuan. Keempat tema ini dinilai cukup

---

189 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 199-200.

190 Tanggapan Quraish Shihab tentang isu kesetaraan gender ini, lihat misalnya, M. Quraish Shihab, "Kodrat Perempuan versus Norma Kultural", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrat*, h. 77-89; M. Quraish Shihab, " Kesetaraan Jender dalam Islam", kata pengantar dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h.xxvii-xxxviii.

menarik dan kontroversial, dan hingga saat ini masih banyak mengundang perdebatan publik.

1. Kejadian Perempuan

Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel, sebagaimana beberapa mufasir terdahulu, seperti al-Thabarî, al-Baghawî, al-Zamakhsyarî, al-Qurthubî, al-Nasafî, al-Baidhâwî, al-Khâzin, Ibn Katsîr, Jalâl al-Dîn al-Mahalli dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, dan al-Alûsî, mengartikan kata *nafs wâhidah* dalam QS. Al-Nisa/4: 1, QS. Al-A’raf/7 : 189: dan QS. Al-Zumar/39 : 6 dengan “diri seorang”, atau “suatu tubuh yang bernyawa” yakni Adam. Sedangkan kata *zawjahâ* diartikan dengan “isterinya” datau “bininya”, yang tidak lain adalah Hawa. Istri Adam, Hawa, dalam penafsiran ‘Abd al-Ra`uf, diciptakan dari “diri seorang” atau “suatu tubuh” yang bernyawa”, yaitu Adam. Hanya saja, ia tidak menyinggung sama sekali tentang asal kejadian (penciptaan) Hawa dari tulang rusuk Adam. Inilah yang membedakan penafsiran “Abd al-Ra`uf Singkel dengan beberapa mufasir klasik, seperti al-Thabarî, al-Zamakhsyarî, al-Qurthubî, al-Baidhâwî, al-Khâzin, Ibn Katsîr, ataupun Jalâl al-Dîn al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyûthî, yang secara jelas mengungkapkan penciptaan hawa dari tulang rusuk Adam. Dengan cara penafsiran seperti ini paling tidak ‘Abd al-Ra`uf Singkel dapat terhindar dari pencitraan yang lebih negatif terhadap kejadian kaum perempuan.

Sementara itu, M. Quraish Shihab, untuk sampai pada makna yang sebenarnya dari kata *nafs wâhidah*, ia terlebih dahulu mengutip dua arus penafsiran (pendapat) yang berbeda dalam memahami ayat al-Qur’an yang telah disebutkan di muka (QS. al-Nisa/4:1). Arus *pertama,* mayoritas mufasir yang memahami kata *nafs wâhidah* dengan arti “Adam”. Pendapat ini antara lain diajukan oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, Ibn Katsîr, al-Qurthubî, al-Biqâ’î,dan Abû al-Su’ûd. Pemahaman kata *nafs wâhidah* Sebagai Adam kemudian berpengaruh terhadap pemaknaan kata *zawjahâ*

yang secara harfiah berarti "pasangan", yaitu istri Adam yang bernama Hawa. Arus *kedua*, pandangan Syekh Muhammad ', Jamal al Din al-Qasimi, dan beberapa ulama kontemporer lainnya yang memahami kata *nafs wâhidah* sebagai "bukan Adam", dan asal kejadian perempuan dari sperma laki-laki dan perempuan.

Dari dua arus penafsiran yang berbeda itu, Quraish Shihab sendiri memahami kata *nafs wâhidah* dengan "Adam". Dengan analisis korelasi antar bagian dalam ayat *(munâsabah fî al-âyah)*, yaitu korelasi penciptaan yang terfokus pada kata *nafs wahidah* dengan *wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ`* (Allah memperkembangbiakkan dari keduanya laki-laki yang banyak dan perempuan), kata *nafs wâhidah* tidak mempunyai kemungkinan makna lain, kecuali Adam. Jika dilihat dari tema pokok ayat yang berbicara tentang perkembangbiakan manusia tidak mungkin dipahami di luar konteks perkembangan manusia berasal dari pasangan Adam dan Hawa. Pemahaman Quraish Shihab ini segaris dengan penafsiran Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel dan mayoritas ahli tafsir tradisional, dan sekaligus berseberangan dengan pendapat Muhammad 'Abduh dan beberapa mufasir kontemporer lainnya. Namun demikian, di sisi lain, ia tidak menyetujui penafsiran bahwa istri Adam, Hawa, diciptakan dari Adam sendiri. Penafsiran ini yang kemudian melahirkan pandangan negatif terhadap perempuan dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian dari lelaki. Menurut penafsiran Quraish Shihab, istri Adam, Hawa, diciptakan dari "jenis" Adam (*min jinsihâ*), karena seperti dikutip dari pendapat al-Thabâthabâ`î dan Muhammad 'Abduh, Abû Muslim al-Ishfahânî, dan al-Qaffâl, dan sebaliknya berseberangan dengan pemahaman Syekh' Abd al-Ra`uf Singkel dan mayoritas ulama ahli tafsir tradisional.

Sebagaimana halnya Syekh'Abd al-Ra'uf Singkel, M. Quraish Shihab juga tidak menerima penafsiran bahwa istri Adam Hawa, diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pada bagian terdahulu telah

disebutkan bahwa ‘Abd al-Ra‘uf dalam menafsirkan QS. al-Nisa/4: 1, QS. Al-A’râf/7: 189, dan QS. al-Zumar/39: 6, tidak pernah menyebutkan sama sekali tentang penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk laki-laki (Adam). Padahal, dalam *Tafsîr al-Jalâlayn* dan *Tafsir al-Baidhâwî*, yang menjadi rujukan utama *Tarjumân al-Mustafîd*, secara jelas disebutkan hal itu. Penghilangan unsur ini secara implisit dapat dimaknai bahwa ‘Abd al-Ra‘uf tidak menerima pandangan tentang asal kejadian Hawa dari tulang rusuk Adam. M. Quraish Shihab secara eksplisit menegaskan bahwa perempuan (istri Adam) diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, dan kandungan ayat (QS. al-Nisâ‘/4: 1) sama sekali tidak mendukung paham yang beranggapan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam. Dia pun menolak hadis terdahulu untuk dijadikan argument keterciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam. Dia pun menolak hadis laki-laki untuk dijadikan argument keterciptaan perempuan dari tulang rusuk lelaki. Hadis tersebut, menurutnya , harus dipahami secara metaforis agar laki-laki lebih bijaksana menghadapi perempuan karena adanya perbedaan karakter bawaan antara keduanya. Kata “bengkok” *(a’waj)* digunakan dalam hadis tersebut sebagai ilustrasi terhadap persepsi keliru bagian laki-laki menyangkut sifat perempuan sehingga para lelaki memaksakan untuk meluruskannya. Dengan begitu, perempuan dipahami memiliki kodrat sejaak lahir yang berbeda dengan laki-laki.Pemahaman metaforis seperti ini juga sudah dilakukan oleh para ulama tradisional. Hanya bedanya, sambil melakukan penafsiran metaforis, para ulama umumnya tetap bisa menerima pandangan keterciptaan perempuan dari tulang rusuk yang bengkok.

Dengan demikian, dalalm kasus penciptaan perempuan, terdapat kesejalanan antara Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab yang sama-sama tidak menerima pandangan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam. Bentuk penolakan ‘Abd al-Ra`uf Singkel dilakukan dengan tidak menyebutkan sama

sekali kisah penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, sedangkan bentuk penolakan M. Quraish Shihab dengan cara memahami hadis tersebut secara secara metaforis agar laki-laki lebih bijaksana menghadapi perempuan karena adanya perbedaan karakter bawaan antara keduanya, sehingga tidak ada lagi mengesankan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk laki-laki (Adam).

2. Poligami

Dalam persoalan poligami, pandangan 'Abd al-Ra`uf Singkel sejalan dengan pendapat jumhur (mayoritas) ulama yang membolehkan poligami dengan syarat yang bersangkutan mampu berlaku adil terhadap para istrinya.Ia menafsirkan QS. al-Nisa'/4:3 bahwa jika kamu (para wali anak yatim) takut berbuat dosa karena tidak mampu berlaku adil dalam mengelola harta kekayaan anak-anak yatim, maka seharusnya kamu juga takut berbuat dosa karena tidak mampu memperlakukan secara adil di antara para perempuan bilamana kamu menikahinya. Karena itu, kamu diizinkan untuk menikahi sampai dua, tiga,atau empat perempuan, dan tidak boleh lebih dari jumlah yang demikian. Namun, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istrinya, baik dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran, maka hendaklah menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang kamu miliki. Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel secara jelas mengikuti al-Jalalain, yang menafsirkan QS. al-Nisa'/4:3 bahwa jika kamu (yakni para wali anak yatim) takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengurus harta kekayaan mereka, maka seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil terhadap para perempuan bilamana kamu menikahinya. Karena itu, nikahilah dua, tiga, atau empat perempuan, dan jangan lebih dari jumlah yang demikian itu. Namun, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istri, baik dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran, maka hendaklah

menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang kamu miliki karena mereka tidak mendapatkan hak sebagaimana para istri tersebut. 'Abd al-Ra`uf Singkel dan al-jalalain mengutif *asbâb al-nuzûl* ayat bahwa ketika turun ayat sebelumnya (QS. al-Nisâ`/4:2), para wali anak yatim menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta kekayaan anak yatim, sementara sebagian dari mereka itu juga memiliki sepuluh atau delapan istri, sehingga tidak mampu memperlakukan secara adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah ayat (QS. al-Nisâ`/4: 3).

Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel, sebagaimana halnya al-Jalalain, terkesan lebih singkat dengan menitikberatkan pada makna kebahasaan (semantik) dan sedikit disinggung tentang sebab-sebab turunnya ayat *(asbâb al-nuzûl)*. Menurut Salman Harun, seluruh penjelasan tentang asbab al-nuzul dalam karya tafsir 'Abd al-Ra`uf Singkel dikutip oleh Dawud al-Jawi al-Fansuri al-Rumi, murid 'Abd al-Ra`uf , dari tafsir al-Khâzin yang lebih luas dan terperinci dibandingkan dengan penjelasan tafsir al-Jalalain.[191] Namun demikian, setelah dilakukan perbandingan antara kedua karya tafsir, sangat jelas kisah tentang *asbâb al-nuzûl* ayat ini dikutip dari tafsir al-Jalalain.[192]

Sedikit berbeda dengan 'Abd al-Rauf Singkel, M. Quraish Shihab berusaha memberikan penafsiran yang lebih luas dan menempuh cara terbaik untuk sampai pada makna yang sebenarnya dari ayat "poligami" (QS. al-Nisâ`/4: 3). *Pertama*, dengan

---

191 Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an*, h. 203

192 Lihat Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, h. 63. Sementara al-Khâzin menyebutkan kisah *asbâb al-nuzûl* yang berbeda dengan yang diajukan 'Abd al-Rauf Singkel, yakni keterangan dari 'Aisyah bahwa ayat ini turun berkaitan dengan seorang laki-laki yang menjadi wali anak yatim yang cantik dan kaya, di mana hartanya bergabung dengan harta wali, dan wali tersebut bermaksud menikahinya untuk dapat menguasai hartanya. Lihat al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl*, jilid I, juz I, h. 474.

menempatkan ayat ini dalam konteks siapa yang dituju oleh ayat. Berdasarkan keterangan 'A'isyah ayat ini turun berkaitan dengan anak yatim yang berada dala pemeliharaan seorang wali, di mana hartanya bergabung dengan harta wali, dan wali tersebut menyukai kecantikan dan harta anak yatim tersebut. Wali tersebut ingin menikahinya tanpa memberikan mahar yang sesuai. Dengan turunnya ayat ini, dilarang menikahi anak-anak yatim yang cantik dan memiliki harta banyak, tetapi tidak mau berlaku adil. M. Quraish Shihab dalam *asbâb al-nuzûl* ayat ini mengutip kisah yang berbeda dengan yang dilaporkan 'Abd al-Ra`uf Singkel dan al-Jalalain. Meski peristiwanya berbeda, tetapi titik temu antara keduanya, yakni perlakuan yang tidak adil dari para wali terhadap anak (perempuan) yatim dari istri-istrinya.

Kedua, karena tuntutan berlaku adil terhadap anak yatim ini yang merupakan aksentuasi ayat ini, maka menyebutkan "nikahilah wanita yang kamu sukai dua, tiga, dan empat" adalah dalam konteks penekanan terhadap perintah berlaku adil. Perlakukan yang adil terhadap para istri dalam menjalani poligami juga ditekankan oleh 'Abd al-Ra`uf Singkel, al-Jalalain, dan beberapa mufasir tradisional lainnya.

Ketiga, konteks sosio-historis masyarakat Arab. Ayat ini tidak membuat peraturan (regulasi) tentang poligami, karena ia telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama serta tradisi masyarakat sebelum turunnya ayat. Karena itu, poligami tidak bisa dilihat dari perspektif penetapan hukum secara teoretis (halal-haram), melainkan harus dilihat dari perspektif penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi.

Keempat, poligami bukan merupakan anjuran, atau bahkan kewajiban, menurut Quraish, juga atas dasar bahwa pernikahan Nabi saw. Dengan lebih dari satu perempuan tidak bisa dijadikan sebagai dalil pembenar, karena tidak semua apa yang dilakukan oleh Nabi saw. harus diteladani. Dalam kasus pernikahan Nabi saw.

harus dipahami sebagai hal yang berlaku khusus untuk beliau demi menyukseskan misi dakwahnya. Konteks sosio-historis masyarakat Arab dan pemahaman yang tepat seputar poligami Nabi saw. tidak pernah disinggung oleh ‘Abd al-Ra`uf Singkel dan al-Jalalain.

Kelima, persoalan “keadilan” dalam hukum poligami. Bagi sebagian feminis muslim, poligami dilarang atas dasar efek-efek negatif yang ditimbulkannya (*harâm li ghayrih*), karena al-Quran bertolak dari pengandaian syarat keadilan terhadap para istri yang tidak mungkin terwujud (QS. al-Nisâ`/4: 129). Pandangan itu dikritik M. Quraish Shihab karena telah mengabaikan pemahaman yang utuh terhadap makna ayat bahwa keadilan yang tidak mungkin terwujud dalam konteks ayat ini adalah kecenderungan hati (cinta) yang memang di luar kemampuan manusia. Namun, hal ini tidak lantas membuat poligami tertutup sama sekali. Poligami masih mungkin dipraktikkan asal yang bersangkutan tidak terlalu mencintai sebagian istri yang mengakibatkan istri-istri yang lain terabaikan. Jadi, yang menjadi syarat poligami adalah keadilan material yang memang bisa terukur. Jelas sekali, pandangan M. Quraish Shihab ini memberikan respons terhadap penolakan poligami yang disuarakan oleh sebagian feminis seperti Musdah Mulia. Sementara ‘Abd al-Ra`uf Singkel menafsirkan ayat itu ketika gerakan feminism belum mengemuka. Dia secara ringkas menafsirkan ayat yang sama :*” Dan tiada kamu kuasa menyamakan antara segala perempuan itu pada kasih ia akan mereka itu dan jikalau loba kamu atas yang demikian itu sekalipun. Maka jangan kamu cenderung dengan sekalian cenderung kepada yang kamu kasih ia akan dia itu maka kamu tinggalkan yang cenderung kamu daripadanya itu seperti tergantung.”*

3. Kewarisan

Dalam kasus pembagian waris 2:1 (untuk anak laki-laki dan perempuan), tampaknya Syekh ‘Abd al-Ra`uf Singkel mempunyai pemahaman yang kurang lebih sama dengan M. Quraish Shihab.

Kedua ahli tafsir ini tidak pernah mempersoalkan formula 2:1 sebagai sebagai bentuk ketidakadilan gender seperti yang dituding-kan oleh sebagian pembaru dan feminis muslim. Syekh 'Abd al-Ra`uf Singkel menafsirkan secara ringkas bagian awal ayat (QS. al-Nisâ`/4:11), yakni seorang anak laki-laki mendapat bagian yang sama dengan dua orang anak perempuan, tanpa memberikan tambahan penjelasan lagi. Sedangkan Quraish Shihab menjelaskan bahwa bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan, sebagaimana halnya yang dijelaskan 'Abd al-Ra`uf Singkel. Tidak hanya berhenti di situ, M. Quraish Shihab kemudian menjelaskan tentang hikmah di balik ketentuan pem-bagian waris 2:1.

Menurut M. Quraish Shihab, laki-laki dan perempuan memiliki kodrat, fungsi, dan tugas yang berbeda. Karena perbedaan inilah kemudian "alat" (sarana, hak) untukkeduanya juga berbeda. Dalam konteks perbedaan itu, pria diwajibkan oleh agama untuk mem-bayar mahar dan menanggung pembelanjaan untuk istri dan anak-anaknya, berbeda dengan perempuan. Dengan analogi "peri-mbangan", seperti antara kewajiban para lelaki membayar mahar dan menanggung kewajiban membelanjai istri dan anak, menurut-nya jika "fungsi" (kewajiban) yang sesuai dengan kodratnya itu kemudian diimbangi dan memenuhi rasa keadilan dengan mem-beri para lelaki "alat" (hak) waris dua kali bagian perempuan. Per-imbangan ini memenuhi rasa keadilan. Bahkan, secara matematis, al-Qur'an tampak lebih berpihak kepada perempuan yang lemah dalam aturan seperti ini. Mengutip Syekh Mutawallî al-Sya'râwî, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia harus membelanjainya, bahkan harus mencukupi keperlu-annya. Jika kita laki-laki harus membelanjai istrinya, atas dasar keadilan dengan pembagian rata, bagian yang diterimanya dua kali lipat dari bagian perempuan sebenarnya ditetapkan al-Qur'an untuk memenuhi keperluan dirinya dan istrinya. Seandainya, laki-

laki tidak diwajibkan membelanjai istrinya, tentu saja, setengah dari bagiannya sekarang, yaitu menjadi satu bagian saja, dapat memenuhi keperluan dirinya. Perempuan, di sisi lain, yang dengan satu bagian tersebut dapat memenuhi keperluan dirinya, seandainya ia belum menikah, sebagaimana diasumsikan sebelumnya, satu bagian untuk laki-laki bisa memenuhi keperluan dirinya sendiri seandainya ia tidak diwajibkan membelanjai istrinya. Jika perempuan menikah, ia dibelanjai oleh suaminya, sehingga satu bagian yang diperolehnya dari pembagian waris bisa disimpannya. Ini berbeda dengan laki-laki yang setelah menikah, dua bagian yang diterimanya habis untuk keperluan dirinya dan untuk keperluan istrinya. Jadi, dua bagian untuk laki-laki dibagi habis, sedangkan satu bagian perempuan masih utuh. Dalam penjelasan seperti ini, formula 2:1 (bagian laki-laki: bagian perempuan) sebenarnya menunjukkan keberpihakan al-Qur'an kepada kaum perempuan. Penjelasan tentang hikmah seperti ini tidak ditemukan dalam penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel.

4. Kepemimpinan Perempuan

'Abd al-Ra`uf Singkel mengakui bahwa kaum laki-laki adalah "penguasa" atau "pemimpin" bagi kaum perempuan. Ia antara lain menafsirkan QS. al-Nisâ`/4: 34, bahwa "*segala laki-laki dikuasakan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah ta'ala segala laki-laki itu atas segala perempuan dengan ilmu dan akal dan wilayah dan dengan sebab dibiayakan mereka itu atas mereka itu daripada segala harta mereka itu.*"'Abd al-Ra`uf tidak mengungkapkan secara jelas tentang hak kepemimpinan laki-laki itu hanya dalam rumah tangga atau juga berlaku di ruang publik. Penafsiran 'Abd al-Ra`uf di sini tampaknya mengikuti penjelasan al-Jalalain. Al-Jalalain menjelaskan bahwa kaum laki-laki adalah penguasa terhadap kaum perempuan, yakni dengan mendidik dan memegang urusan mereka, karena Allah telah melebihkan kaum laki-laki atas kaum perempuan dengan ilmu,

akal, wilayah dan lainnya; dan juga karena mereka (kaum laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka untuk kaum perempuan. Secara umum, penjelasan 'Abd al-Ra`uf Singkel terhadap ayat ini belum keluar dari arus penafsiran ulama tradisional.

Sementara itu, Quraish Shihab memahami bahwa ayat di atas (QS. al-Nisa'/4: 34) ternyata hanya terfokus pada kepemimpinan dalam rumah tangga yang merupakan hak suami. Dengan begitu, istri tidak memiliki hak kepemimpinan atas dasar sesuatu yang kodrati *(given)* dan yang diupayakan *(nafkah)*. Berbeda halnya dengan kepemimpinan di ruang publik, misalnya menjadi anggota dewan legislatif, yudikatif, eksekutif, atau bahkan presiden. Menurut Quraish, tidak ditemukan dasar yang kuat melarang kepemimpinan perempuan di ruang publik, karena ayat itu dalam konteks kepemimpinan rumah tangga. Justru sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang dapat dijadikan dasar untuk mendukung hak-hak perempuan dalam bidang politik. Salah satu yang dapat dikemukakan dalam kaitan ini adalah QS.al-Taubah/9:71: "orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah *awliyâ`* bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh yang ma'ruf, mencegah yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan dirahmati Allah ; sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana". Kata *"awliyâ`"*, menurutnya, mencakup makna kerjasama, bantuan, dan penguasaan. Sedangkan, pengertian *"menyuruh yang makruf"* mencakup segala segi kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat atau kritik kepada penguasa. Jadi, setiap laki-laki dan perempuan hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran (nasihat) dan kritik dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk kehidupan politik. Al-Qur'an juga menguraikan permintaan para perepuan pada zaman Nabi

Muhammad saw. untuk melaksanakan baiat. Diterimanya baiat merupakan bukti diakuinya hak mereka dalam menentukan pandangan yang berkaitan dengan kehidupan dan kebebasan mereka untuk berbeda pendapat dengan kelompok lain dalam masyarakat.

Lebih lanjut, selain tidak ditemukan ayat-ayat al-Qur'an yang melarang perempuan untuk tampil sebagai pemimpin dalam ruang pubik, hadis-hadis Nabi saw. juga "diam" dari larangan itu. Sedangkan hadis yang menyebutkan "tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan", menurut Quraish Shihab, harus dikembalikan kepada konteks spesifikasinya, dan karenanya tidak berlaku umum. Hal itu didasari oleh alasan-alasan berikut: (a) alasan rasional: "bagaimana mungkin dinyatakan bahwa semua penguasa tertinggi yang berjenis kelamin perempuan pasti akan gagal?"; (b) rujuk-silang (metode komparasi) dengan al-Qur'an : "bukankah al-Qur'an menguraikan betapa bijaksana Ratu Saba` yang memimpin wilayah Yaman?"; dan (c) fakta empiris: keberhasilan sekian banyak perempuan dalam memimpin Negara, seperti Cleopatra (51-30 SM) di Mesir, Semaramis (sekitar abad ke-8 SM), Sajarat al-Dur (1257 M), Margaret Tathcher, Indira Gandhi di India, dan Benazir Bhutto di Pakistan.

Pandangan M. Quraish Shihab yang mengakui sepenuhnya kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga (ruang domestik) tampaknya sejalan dengan penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dan kebanyakan mufassir tradisional. Akan tetapi, penjelasannya yang menerima kepemimpinan perempuan di ruang publik, secara jelas berseberangan dengan penafsiran mayoritas ulama tradisional yang menoak kaum perempuan menduduki jabatan-jabatan publik, seperti kepala negara, menteri, ataupun hakim. Sementara disisi lain , 'Abd al-Ra`uf Singkel tidak menjelaskan secara gamblang, menyangkut kepemimpinan perempuan di ruang publik. Dalam menafsirkan QS. al-Nisâ`/4: 34, 'Abd al-Ra`uf Singkel sama sekali tidak mengutip hadis "Tidak akan sukses suatu kaum yang menye-

rahkan urusan mereka kepada perempuan". Selain karena penafsirannya yang memang sangat singkat, boleh jadi 'Abd al-Ra`uf secara sengaja tidak menyebutkan hadis tersebut untuk menghindari perdebatan seputar hukum perempuan menjadi kepala negara atau sultanah (ratu). Dalam karya fikihnya, *Mir'ât al-Thullâb*, dia tidak membahas masalah ini secara langsung.Ketika membicarakan syarat-syarat untuk menjadi hakim, yang *by implication* dapat juga mencakup penguasa atau sultanah (ratu), dia tampaknya secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *dzakar* (laki-laki).

Setelah diajukan analisis perbandingan antara penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab seputar ayat-ayat gender—terutama menyangkut asal-usul kejadian perempuan, poligami, kewarisan, dan kepemimpinan perempuan—dapat diketahui bahwa kedua karya tafsir mempunyai karakteristik tersendiri. Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel secara umum mengikuti arus penafsiran ulama tradisional, terutama penafsiran dari al-Jalalain, meskipun di dalamnya juga terdapat unsur kreativitas dengan adanya penambahan dan pengurangan. Sedangkan Quraish Shihab mempunyai penafsiran sendiri, yang tidak sepenuhnya mengikuti pandangan mufasir tradisional ataupun kontemporer. Jika begitu, maka pernyataan A. H. Johns yang melihat perkembangan kajian tafsir di Nusantara hanya sebagai "perpanjangan tangan" dari tafsir-tafsir Timur Tengah tidak semuanya benar.[193]

Lebih lanjut, pendekatan dikotomis antara tafsir tradisional dan kontemporer tidak lagi memadai untuk menganalisis kecenderungan penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab. Dalam studi ini ditawarkan pendekatan kontinuitas (*continuity*)

---

[193] A. H. Johns, "Islam in Malay World: an Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli dan A. H. Johns (ed.), *Islam in Asia : Southeast and East Asia,* (Jerusalem: The Magnes Press, 1984), h. 155.

dan perubahan (*change*) untuk mengetahui pergeseran penafsiran antara keduanya. ‘Abd al-Ra`uf Singkel, misalnya, memahami kata *nafs wâhidah* dengan “diri seorang”, yakni Adam. Sedangkan kata *jawzahâ* diartikan dengan “isterinya”, yang tidak lain adalah Hawa. Jelas pemahaman ini sejalan dengan penafsiran para mufasir tradisional. Akan tetapi, dia tidak menyebutkan asal kejadian (penciptaan) Hawa dari tulang rusuk Adam, dan ini yang membedakan dengan beberapa mufassir klasik, seperti al-Thabarî, al-Zamakhsyarî, al-Nasafî, al-Qurthubî, al-Baidhâwî, al-Khâzin, Ibn Katsîr, Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî. Demikian pula, M. Quraish Shihab, sebagaimana mayoritas mufasir tradisional, memahami kata *nafs wâhidah* sebagai Adam. Namun demikian, dia tidak menyetujui penafsiran para ulama tradisional bahwa istri Adam, Hawa, diciptakan dari Adam sendiri. Menurutnya, istri Adam, Hawa diciptakan dari “jenis” Adam. Pendapat ini segaris dengan al-Thabâthabâ`î dan ‘Abduh, Abû Muslim al-Ishfahânî, dan al-Qaffâl.

Dalam kasus kepemimpinan perempuan, M. Quraish Shihab, sebagaimana halnya para mufassir tradisional, tidak menerima kepemimpinan perempuan dalam rumah tangga (ruang domestik). Sebaliknya, dia menyetujui kepemimpinan perempuan di ruang publik, yang secara jelas berseberangan dengan pandangan para mufasir tradisional. Begitu pula halnya, ‘Abd al-Ra`uf Singkel secara umum mengakui kepemimpinan laki-laki (bukan perempuan) dalam rumah tangga (ruang domestik), namun secara implisit memberikan peluang bagi kaum perempuan untuk menduduki jabatan publik. Lewat pendekatan kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*), dapat diungkapkan bahwa dalam penafsiran ‘Abd al-Ra`uf Singkel dan Quraish Shihab ada sebagian unsur penafsiran lama yang dipertahankan atau dibuang, dan dimasukkan unsur penafsiran baru yang lebih relevan.

Bab V
Penutup

A. Kesimpulan

Penelitian ini berusaha memotret sejumlah isu krusial seputar persoalan gender dalam kajian tafsir al-Qur'an, dengan mempertemukan penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel dan M. Quraish Shihab. Dalam kajian yang telah dilakukan, diketahui bahwa metode dan corak penafsiran dua ulama Melayu-Indonesia ini terhadap ayat-ayat gender terdapat titik kesamaan dan perbedaan. Penafsiran 'Abd al-Ra`uf Singkel secara umum mengikuti arus penafsiran ulama tradisional, teritama penafsiran dari al-Jalalain, meskipun di dalamnya juga terdapat unsur kreativitas dengan adanya penambahan dan pengurangan. Sedangkan Quraish Shihab mempunyai penafsiran tersendiri, yang tidak sepenuhnya mengikuti pandagan para mufasir tradisional ataupun mufasir kontemporer. Karena itu, tidak seluruhnya benar jika dinyatakan bahwa karya-karya tafsir Melayu-Indonesia tidak lebih sebagai "perpanjangan tangan" dari tafsir-tafsir Timur Tengah. Dari segi orisinalitas ide, boleh jadi pandangan kedua mufasir itu tidak terlalu istimewa. Namun, sesungguhnya belum ada karya tafsir yang benar-benar orisinal, sebab setiap karya tafsir ditulis berdasarkan atau minimal terinspirasi oleh tafsir-tafsir sebelumnya.

Dengan memusatkan perhatian pada empat isu utama, yaitu tentang kejadian perempuan, poligami, kewarisan, dan kepemimpinan perempuan, terlihat dengan jelas bahwa posisi ‘Abd al-Ra`uf Singkel mewakili pandangan kalangan tradisional yang memahami *nafs wâhidah* sebagai Adam as. Dan pasangannya *(zawjahâ)* sebagai Hawa. Meski demikian, ia tidak sevulgar para mufasir tradisional lainnya yang membubuhkan kisah penciptaan perempuan (Hawa) dari tulang rusuk laki-laki (Adam). Dengan tidak menyertakan kisah penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam paling tidak ‘Abd al-Ra`uf Singkel dapat terhindar dari pencitraan yang lebih negatif terhadap kejadian kaum perempuan. Sedangkan dalam tiga isu gender lainnya, yaitu tentang poligami, kewarisan, dan kepemimpinan perempuan, penafsiraan ‘Abd al-Ra`uf Singkel juga belum keluar dari arus penafsiran tradisional. Dalam kasus poligami, dia sejalan dengan pendapat jumhur (mayoritas) ulama yang membolehkan poligami dengan syarat yang bersangkutan mampu berlaku adil terhadap para istrinya. Demikian juga, dalam kasus kewarisan, dia menerima formula 2:1 (bagian laki-laki: bagian perempuan), tetapi tidak menjelaskan hikmah dari ketentuan waris itu, berbeda dengan mufasir Indonesia lainnya, seperti Hamka, Mahmud Yunus, dan M. Quraish Shihab, yang secara jelas mengungkapkan hal tersebut.

Lebih lanjut, dalam kasus kepemimpinan perempuan, Abd al-Ra‘uf Singkel secara umum hanya mengakui kepemimpinan laki-laki (bukan perempuan) dalam rumah tangga. Namun, ia tidak memberikan jawaban yang tegas menyangkut kepemimpinan perempuan di ruang publik. Dalam *Mir’ât al-Thullâb*—karya ‘Abd al-Ra‘uf selain *Tarjumân al-Mustafîd*—dia tidak membahas masalah ini secara langsung. Ketika membicarakan syarat-syarat untuk menjadi hakim, yang *by implication* dapat juga mencakup penguasa atau sultanah (ratu), dia tampaknya secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *dzakar* (laki-laki), atau

tidak menyebut-nyebut perbedaan gender sebagai syarat keabsahan bagi seorang hakim atau qadi. Hal ini sama sekali bukan berarti bahwa 'Abd al-Ra'uf telah mengkompromikan hukum-hukum agama, dan tidak pula sekadar *political expediency*, basa-basi politik, tetapi sepenuhnya didasari pertimbangan-pertimbangan tentang kualifikasi yang diperlukan untuk menjadi seorang pemimpin, apalagi menjadi pemimpin puncak sebuah negara atau seorang raja (ratu).

Melalui empat isu gender yang dijadikan sampel kajian perbandingan kedua tafsir tersebut, jelas bahwa posisi 'Abd al-Ra`ûf Singkel mewakili pandangan kalangan tradisional yang mengakui *nafs wâhidah* sebagai Adam as. dan pasangannya (*jawzahâ*) sebagai Hawâ`, meski tidak sevulgar kalangan *mufassir* tradisional lain yang membubuhkan kisah penciptaan perempuan dari tulang-rusuk laki-laki. Apakah ini menjadi tanda bahwa ia tidak menyukai kisah penciptaan tersebut—yang dalam pandangan 'Abduh dianggap sebagai representasi ajaran Bible—karena mengesankan merendahkan derajat perempuan? Diamnya 'Abd al-Ra`ûf Singkel dalam hal ini bisa jadi memiliki kemungkinan begitu. Di sisi lain, hal ini bisa juga dijelaskan dengan tujuannya menulis tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* sebagai kitab rujukan praktis kaum muslimin ketika itu. Sedangkan, dalam tiga isu gender lain (poligami, kewarisan, dan kepemimpinan), alih-alih mempertanyakan kembali ajaran itu, ia juga bahkan tidak menjelaskan keberhikmahan berbagai aturan syariat tersebut, sebagaimana dilakukan beberapa *mufassir*, seperti Hamka dan Mahmud Yunus yang menjelaskan "*hikmat al-tasyrî'*" semisal formula 1: 2 dalam kewarisan perempuan: laki-laki.

Sumber rujukan dominannya, tafsir *al-Jalâlain*, antara lain, bisa menjelaskan *mindset* 'Abd al-Ra`ûf Singkel yang masih berada dalam arus tafsir-tafsir klasik yang umumnya masih bias-gender.

Hal itu secara jelas tergambar dalam beberapa penafsirannya. Meski demikian, dibandingkan dengan para mufassir tradisional lainnya, pandangan 'Abd al-Ra`uf Singkel dalam batas-batas tertentu jauh lebih moderat dan toleran, sebagaimana dapat dilihat pada penafsirannya tentang asal-usul kejadian dan kepemimpinan perempuan. Dalam dua kasus ini, 'Abd al-Ra`uf Singkel boleh jadi secara sengaja meninggalkan unsur-unsur tertentu dari penjelasan beberapa tafsir tradisional yang dianggap bias gender. *Tarjumân al-Mustafid* memang disusun pada abad XVII M, ketika wacana kesetaraan gender belum banyak dibicarakan, tetapi patut dicatat bahwa pada waktu itu Kesultanan Aceh telah diperintah oleh para sultanah, yakni secara berturut-turut Sultanah Shafiyat al-Din (berkuasa 1051 H/ 1641 M—1086 H/ 1675 M), Sultanah Naqiyat al-Din Nur al-'Alam (1086 H/ 1675 M — 1088 H/ 1678 M), Sultanah Zakiyat al-Din (1088 H/ 1678 M — 1098 H/ 1688 M), dan Sultanah Kamalat al-Din (1098 H/ 1688 M — 1109 H/ 1699 M).

Begitu juga, konteks sosio-historis dan politis era 'Abd al-Ra`ûf Singkel yang tidak mempersoalkan dominasi laki-laki, seperti tampak dalam tafsirnya terhadap ayat kepemimpinan, jauh berbeda dengan konteks yang dialami oleh Quraish Shihab. A*l-Mishbah* ditulis pada akhir abad XX dan awal abad XXI (1999-2004), ketika isu kesetaraan gender sudah sangat ramai diperbincangkan. Bahkan, ia terlibat secara aktif dalam perbincangan seputar isu tersebut. Meski posisinya tidak mencerminkan pandangan kesetaraan perempuan yang sama secara radikal dengan pandangan kalangan feminis, namun penafsirannya banyak menunjukkan pergeseran yang sangat signifikan dalam wacana tafsir relasi gender di Indonesia. Ia mengadopsi penafsiran al-Thabâthabâ`î bahwa *nafs wâhidah* memang adalah Adam as. dan pasangannya adalah Hawâ`, namun tidak berarti bahwa Hawâ`, apalagi semua perempuan sekarang, diciptakan dari tulang rusuk Adam. Penafsiran ini, menurutnya, kemudian melahirkan pandangan negatif ter-

hadap perempuan dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian dari laki-laki. Bagi Quraish Shihab, istri Adam, yaitu Hawa`, diciptakan dari "jenis" Adam, karena seperti dikutip dari pendapat al-Thabathaba`i, tidak ada petunjuk sama sekali dalam nash ayat (QS. Al-Nisa`/4: 1) bahwa Hawa` diciptakan dari Adam. Pendapat tersebut sejalan dengan pendapat al-Thabâthabâ`î dan Muhammad 'Abduh, Abû Muslim al-Ishfahânî, dan al-Qaffâl, dan sebaliknya berseberangan dengan pemahaman 'Abd al-Ra`uf Singkel dan mayoritas ulama tafsir tradisional. Dengan begitu, pandangan ini menempatkan Qurasih Shihab pada posisi tengah antara pandangan tradisional para *mufassir* klasik dan pandangan modernis semisal 'Abduh. Pandangan tersebut menunjukkan kemampuannya selangkah lebih maju dibandingkan para *mufassir* Indonesia sebelumnya, termasuk 'Abd al-Ra`ûf Singkel, dan juga menunjukkan keinginannya untuk mengkompromikan apa yang diklaimnya sebagai kebenaran teks yang tidak bisa ditawar lagi dengan tuntutan arus zaman yang menginginkan mengangkat harkat wanita dengan bertolak dari basis-basis kitab suci.

Posisi tengah ini juga masih tampak pada sikapnya terhadap poligami. Oponen aktif terhadap kebolehan poligami datang dari gerakan feminis muslim yang menetapkan poligami sebagai biang berbagai ketidakakuran dalam rumah tangga atas dasar kajian sosiologis hukum sehingga meski disebut sebagai "*harâm li ghayrih*", namun status hukum tersebut hampir tidak akan berubah karena kondisi sosiologis yang hampir juga tidak akan berubah sebagai eksis-eksis poligami. Di sisi lain, kalangan tradisional membuka pintu lebar poligami. Dengan mengatakan bahwa poligami adalah solusi yang masih dibolehkan dalam kondisi yang sangat mendesak dengan syarat-syarat yang berat, Quraish Shihab menempati seperti posisi kalangan ahli hukum (*fuqahâ`*) modern Timur-Tengah, seperti Syaltût, yang menganggap universalitas dan relevansi hukum Islam untuk setiap zaman. Benang merah ini juga

yang menghubungkannya dengan pendapat bahwa formula 1: 2 adalah ketentuan final dengan mengutip penjelasan-penjelasan ulama, semisal al-Sya'râwî dan al-Thabâthabâ`î, tentang alasan-alasan ketentuan itu. Ada yang menghubungkan antara pandangan kalangan tradisional dengan pandangan Quraish Shihab, yaitu bahwa berbagai aturan syariat yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan dibangun atas dasar logika hukum kodrat semisal "fungsi/peranan yang diharapkan menciptakan alat", bahwa perempuan memang diciptakan berbeda dengan laki-laki yang kemudian menentukan posisinya dalam relasi gender. Dalam konteks kewarisan dan kepemimpinan, logika ini sangat mendominasi. Logika yang sama juga ditemukan dalam kasus kepemimpinan dalam rumah tangga yang hanya menjadi hak suami. Sedangkan, istri tidak memiliki hak kepemimpinan atas dasar sesuatu yang kodrati (*given*, diberikan) dan yang diupayakan (nafkah). Akan tetapi, menariknya, Quraish Shihab menerima kepemimpinan perempuan di ruang publik. Menurutnya, tidak ditemukan dasar yang kuat untuk melarang kepemimpinan perempuan di ruang publik, karena QS. Al-Nisa/4: 34 berbicara dalam konteks kepemimpinan rumah tangga, dan sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang justeru dapat dijadikan dasar untuk mendukung hak-hak perempuan di bidang politik.

Penjelasan-penjelasan seperti ini tidak hanya ditemukan di kalangan ulama modern Timur-Tengah seperti Syaltût dan al-Sya'râwî, melainkan juga ulama Iran, terutama al-Thabâthabâ'î dan Murtadha Muthahhari. Inilah yang menjadikan Quraish Shihab memiliki spirit yang sama dengan mereka dalam hal membendung kritik terhadap "ajaran" (pemahaman) al-Qur'an, apalagi kesimpulan yang ditemukan itu kemudian diyakini oleh Quraish Shihab sebagai kebenaran yang tidak bisa ditawar lagi. Kalau ulama Iran hidup dalam konteks gempuran Barat terhadap Iran dan sendi-sendinya, sementara mereka secara tipikal merupakan ulama yang

secara politis mengkritik Barat, seperti tampak jelas dalam figur Ali Syari'ati, maka Quraish Shihab menghadap kritik langsung kalangan feminis.

Sejauh konteks bisa mempengaruhi, begitu juga metode penafsiran yang diterapkan. 'Abd al-Ra`ûf Singkel dengan tujuan sederhananya menulis tafsir sebagai rujukan praktis dakwah menerapkan *tarjamah tafsîriyyah* dan model tafsir *tahlîlî* dan tiba para kesimpulan-kesimpulan penafsiran yang hampir seluruhnya, jika tidak malah seluruhnya, tidak ramah gender. Berbeda dengan ini, Quraish Shihab menerapkan metode *al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah* yang bertolak dari pencarian ide utama surah sebagai ide "payung" sehingga kandungan suatu surah tidak mungkin kontradiktif antara satu ayat dengan ayat lain. Dengan menerapkan metode ini, penafsiran Quraish Shihab meski bisa dijelaskan konteks-konteks ideologisnya tampak lebih ramah gender dibandingkan penafsiran umumnya tafsir-tafsir klasik. Dengan metode ini, ia menempatkan dirinya tidak sama seluruhnya dengan kalangan tradisional dan kalangan feminis.

Dalam kajian ini, pendekatan kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*) menjadi pilihan yang tepat untuk mengetahui pergeseran penafsiran antara keduanya. Dengan pendekatan ini, dapat diungkap bahwa penafsiran keduanya memuat sebagian unsur lama dari penafsir tradisional yang dipertahankan, dan dimasukkan unsur penafsiran baru para penafsir kontemporer atau kalangan feminis yang relevan.

B. Saran-Saran

Kajian ini masih menyisakan sejumlah persoalan krusial yang perlu dikaji atau ditindaklanjuti untuk diteliti. Isu-isu gender yang disoroti dalam kajian ini hanya terfokus pada empat tema utama (kejadian perempuan, poligami, kewarisan, dam kepemimpinan), sehingga

terbuka peluang bagi para pengkaji lain untuk mengangkat tema-tema lain, seperti persaksian, perceraian, pengasuhan anak, dan imam shalat. Demikian juga, karya tafsir yang dijadikan sumber utama di sini hanya terbatas pada *Tarjumân al-Mustafîd* dan *al-Mishbah*, sehingga masih perlu diperluas dengan menghadirkan karya-karya tafsir lain. Dengan begitu, akan diperoleh gambaran yang lebih komprehensif tentang wacana gender dalam karya-karya tafsir Melayu-Indonesia.

Dari kajian ini juga, terungkap bahwa dari segi metodologi, metode tafsir *mawdhû'î* (tematik), sebagaimana diterapkan oleh M. Quraish Shihab, memang umumnya menghasilkan penafsiran yang tidak hanya utuh, melainkan juga lebih moderat tentang ayat-ayat gender daripada metode *tahlîlî* yang selama ini banyak dikembangkan oleh kalangan penafsir tradisional. Metode tematik tidak banyak mengintrodusir budaya Timur Tengah yang cenderung memposisikan kaum laki-laki lebih dominan daripada kaum perempuan. Atas dasar itu, metode tematik penting dikembangkan dalam penafsiran ayat-ayat tentang relasi gender, di masa sekarang dan akan datang, guna menghasilkan pemahaman yang lebih ramah terhadap kaum perempuan.**[]**

Daftar Pustaka

'Abd al-Badî', *Asyraf. Al-Dars al-Nahwî al-Nashsh fî Kutub I'jâz al-Qur`ân al-Karîm*. Sudan: Dâr Farhah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 2003.

'Abd al-Fattâh, *Asrâr Asmâ` Suwar al-Qur`ân*, Universitas al-Azhar, Cairo 2000, disertasi, tidak diterbitkan.

'Abd al-Ra'ûf ibn 'Alî al-Fansurî al-Jâwî. *Tarjumân al-Mustafîd*. T.Tp.: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M.

'Abduh, Muhammad dan Ridhâ, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm* (*al-Manâr*). Kairo: Tp., 1947.

Abdullah, Taufik. "Ke Arah Sejarah Pemikiran Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pelancongan Bibliografis". Dalam *Sejarah*, Edisi 3, 1993.

Abidin, Minal Abidin. "Pergeseran Paradigma Tafsir Perempuan dalam Konteks Keindonesiaan Kontemporer". Jurnal *Dialog*, Edisi II, Tahun Ke-3, 2005.

Agustina, Nurul. "Islam, Perempuan, dan Negara". *Islamika*, No. 6, 1995.

Al-Alûsî, Syihâb al-Dîn. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/ 1993 M.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama (FkBA), 2001.

Amin, Muhammadiyah dan Kusmana. "Porpusive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur`an", dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur`an in Contemporary Indonesia*. London: The Institute of Ismaili Studies, 2004.

Anshori. "Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam Tafsir al-Mishbah". Disertasi, tidak diterbitkan. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2006.

Anwar, Hamdani. "Telaah Kritis terhadap Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, Vol. XIX, No. 2, 2002.

Armando, Ade. "Abdur Rauf Singkel", dalam Azyumardi Azra et. al. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Al-'Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *Ushûl al-Syarî'ah*. Kairo: Maktabat Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra`, 1983.

_____. *Al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Mishrî*. Kairo: Maktabat Madbûlî al-Shaghîr, 1996.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

_____. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.

_____. "Tanbîh al-Mâsyî, Otentisitas Kepakaran Abdurrauf Singkel", dalam Oman Fathurrahman. *Tanbîh al-Mâsyî, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999.

_____. dan Oman Fathurrahman. "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah et. al. (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

_____."Bukan Gender Tapi Kualitas", dalam Bambang Parianom dan Dondy Ariesdianto (ed.). *Megawati dan Islam: Polemik Gender dalam Persaingan Politik*. Surabaya: Antar Surya Jaya dan LSK, 1999.

_____. et. al. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Badawî, ‘Abd al-Rahmân. *Difâ’ ‘an al-Qur`ân Dhidda Muntaqidîh*, terjemah kebahasa Arab oleh Kamâl Jâdullâh. T.Tp.: al-Dâr al-Alamiyyah li al-Kutub wa al-Nasyr, t.th.

Al-Baghâwî. *Ma‘âlim al-Tanzîl fî al-Tafsîr wa al-Ta’wîl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1985 M.

Al-Bahrânî, Syekh Ahmad. *Al-Ta‘wîl: Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm*. T.t. Dâr al-Ta‘wîl li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1999.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur‘an di Indonesia*. Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.

Al-Baidhâwî. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*. T.t.: Dâr al-Fikr, t.th.

Becmann, Franz von Benda. *Property in Social Continuity*: *Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships Through Time in Minangkabau, West Sumatra*. The Hague-Martinus, Nijhoff, 1979.

Al-Biqâ’î. *Nazhm al-Durar*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.

Bizawie, Zainul Milal. *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*. Yogyakarta, Jakarta: SAMHA dan Yayasan Keris, 2002.

Bowen, John R. *Islam, Law, dan Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Braginsky, Vladimir I. *The Heritage of Traditional Malay Literature*. Leiden: KITLV Press, 2004.

_____. “Towards the Biography of Hamza Fansuri, When Did Hamzah Live? Data From His Poems and Early Europhean Account”. *Archipel*, Vol. II, No. 57, 1999.

Burhanuddin, Mamat S. *Hermeneutika al-Qur‘an Ala Pesantren: Analisis terhadap Tafsir Marâh Labîd Karya KH. Nawawi Banten*. Yogyakarta: UII Press, 2006.

Damanhuri. "Nasakah Mir-at al-Thullab Karya Abdurrauf Singkel dan Hadits-hadits Kandungannya: Suatu Kajian Awal". *Indo-Islamika*, Vol. 4, No. 1, 1428 H/ 2007 M.

Daly, Peunoh. "Naskah Mir`atut Thullab Karya Abdur-Rauf Singkel", dalam *Agama, Budaya, dan Masyarakat*. Jakarta: Balitbang Depag RI, 1980.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kiyai*. Jakarta: LP3ES, 1994.

Douwes, Dick dan Nico Kaptien (ed.). *Indonesia dan Haji*. Jakarta: INIS, 1997.

Al-Dzahabî, Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1424 H/2003 M.

Enginee, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Esack, Farid. *The Qur'an: A Short Introduction*, terjemah Nuril Hidayah dengan judul *Samudera al-Qur'an*. Yogyakarta: DIVA Press, 2007.

Al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*. Kairo: al-Hadharat al-'Arabiyyah, 1977.

Fathurrahman, Oman. *Tanbîh al-Mâsyî, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999.

_____."Reinforcing Neo-Sufism in the Malay-Indonesian World: Syattariyyah Order in West Sumatra". *Studia Islamika*, Vol. X, No. 3, 2003.

_____."Tarekat Syattariyyah, Memperkuat Ajaran Neosufisme", dalam Sri Mulyati et. al. *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2004.

Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.

Feener, R. Michael. "Notes Towards the History of Qur`anic Exegesis in Southeast Asia". *Studia Islamika*, Vol. V, No. 3, 1998.

Al-Ghazâlî, Muhammad. *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân*. Virginia, USA: al-Ma'had al-Alamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992 M/ 1413 H.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.

Hakiki, Muhammad. "Abd al-Rauf al-Singkili Mufassir Pertama di Nusantara". *Syir'ah*, vol. IV, no. 49, Januari 2006.

Hamadeh, Najla. "Hukum Keluarga Islam: Wacana Otoriter Kebisuan", dalam Mai Yamani (ed.). *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, diterjemahkan oleh Purwanto dengan judul *Menyingkapkan Tabir Perempuan Islam: Perspektif Kaum Feminis*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2007.

Harun, Salman. *Mutiara al-Qur'an: Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Hasjmi, A. "Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana", dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*. Medan: Waspada, 1980.

Hassan, Riffat. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam, Sejajar di Hadapan Allah?", *Ulumul Qur'an*, vol. I, 1990.

Hidayat, Komaruddin. "Membaca Sosok Quraish Shihab", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Ciputat, Jakarta, 28 September 1996.

Hussain, Justice Aftab. *Status of Women in Islam*. Lahore: Law Publishing Company, 1987.

Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*. Kairo: al-Maktab al-Tsaqâfi, 2001.

Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Iqbal, Asep Muhammad. *Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an: Hubungan Antaragama Menurut Syaikh Nawawi Banten*. Jakarta: Teraju, 2004.

Iskandar, Syahrullah. "Tafsir al-Qur`an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", *Jurnal Studi al-Qur`an*, Vol. I, No. 3, 2006.

Iyâzî, al-Sayyid Muhammad 'Alî. *al-Mufassirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1414 H.

Johns, A. H. "She desired and He desire her (Qur'an 12:24) : 'Abd al-Ra'ûf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumân al-Mustafîd*", *Archipel*, vol. II, no. 59, 1999.

_____."Islam in Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli dan A.H. Johns (ed.). *Islam in Asia: Southeast and East Asia*. Jerusalem: The Magnes Press, 1984.

_____. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", dalam Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

_____."Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survei", dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2006.

_____."Friends in Grace: Ibrâhîm al-Kûrânî and 'Abd al-Ra`ûf Singkel", dalam S. Udin (ed.). *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana on His Seventhieth Birthday*. Jakarta: Dian Rakyat, 1978.

Al-Khâzin, 'Alâ' al-Dîn 'Alî ibn Muhammad ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî. *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M.

Kusmana, "Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, M.A. Membangun Citra Institusi", dalam Badri Yatim dan Hamid Nasuhi (ed.). *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam: Sejarah dan Profil Pimpinan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1957-2002*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002.

Leaman, Oliver (ed.). *The Qur'an: an Encyclopaedia*. London, New York: Routledge, 2006.

Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation". *Journal of Asian Studies*, No. 3, Agustus 1996.

Al-Mahallî, Jalâl al-Dîn dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî. *Tafsîr al-Qur'ân al-Adlîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1412 H/1991 M.

Al-Marâghî. *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: Mathba'at Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1946.

Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*. USA: American Trust Publications, 1986.

Miss-Hosseini, Ziba. "Melonggarkan Batas-batas: Penafsiran Feminisme terhadap Syari'ah di Iran Pasca-Khumaini", dalam Mai Yamani (ed.). *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, diterjemahkan oleh Purwanto dengan judul *Menyingkapkan Tabir Perempuan Islam: Perspektif Kaum Feminis*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2007.

Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN BHD, 1994.

_____. *Wanita di Dalam al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1414 H/ 1994 M.

Mukhtar, Naqiyah. "Telaah Terhadap Perempuan Karier dalam Pandangan Hukum Islam", dalam Jamal D. Rahman et.al. (ed.). *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 tahun K.H. Ali Yafie*. Bandung: Mizan, 1997.

Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2004.

_____.*Membangun Keluarga Harmonis*. Jakarta: Graha Cipta, 2005.

Munir, Lily Zakiyah (ed.). *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999.

Muslim, Mushthafâ. *Mabâhits fi al-Tafsîr al-Mawdhû'i*. Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 1997.

Muthahhari, Murtadha. *Nizhâm Huqûq al-Mar'ah fî al-Islâm*. Teheran: al-Lajnah al-'Ulyâ li Ihtifâlât al-Dzikrâ al-Sâdisah li Intishâr al-Tsawrah al-Islâmiyyah fî Iran, 1985.

Al-Nasafî. *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wîl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Nasution, Harun et. al. "Abdur-Rauf as-Singkili". *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2002.

Nawawi, Rif'at Syauqi. "Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. dalam Bidang Tafsir dan Teologi", makalah disampaikan dalam seminar sehari Pemikiran Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA. yang diselenggarakan oleh Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Ciputat, Jakarta, 28 September 1996.

Nurul Agustina. "Islam, Perempuan, dan Negara", *Islamika*, no. 6, 1995.

Putuhena, M. Shaleh. *Historiografi Haji Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Al-Qurthubî. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Al-Râdhî, al-Syarîf. *Nahj al-Balâghah*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1993.

Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.). *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

_____.*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press, 1982.

Reid, Anthony (ed.). *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Calyton: Monash Papers on Southeast Asia, 1993.

Riddell, Peter G. "'Abd al-Ra'uf al-Singkili", dalam Oliver Leaman (ed.). *The Qur'an: an Encyclopaedia*. London, New York: Routledge, 2006.

_____."Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay". *Studia Islamika*, vol. IX, no. 1, 1998.

_____."Religious Links Between Hadhramaut and the Malay-Indonesian World, c. 1850 to c. 1950", dalam *Hadrami Treaders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean 1750s-1960s*. Leiden: Brill, 1997.

_____. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. T.Tp. Hurst & Co. Publishers, 2001.

Rinkes, D.A. *Abdoerroef van Singkel: Bijdrage tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java*. Heerenven: Hepkema, 1909.

Rippin, Andrew (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Rumadi dan Ta'rifin. "Syekh 'Abd al-Rauf al-Sinkili", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

Al-Rûmî, Fahd bin 'Abd al-Rahmân Ibn Sulaymân. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah fî al-Tafsîr*. Riyadh: Idârat al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ` wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1983.

Saeed, Abdullah (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. London: the Institute of Ismaili Studies, 2004.

Shihab, M. Quraish. *"Membumikan" al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1995.

_____.*Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta Lentera Hati, 2000.

_____.*Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.

_____.*Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

_____."Kesetaraan Jender dalam Islam", kata pengantar Nasaruddin Umar. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur`an*. Jakarta: Paramadina, 1999.

_____."Kodrat Perempuan versus Norma Kultural". Dalam Lily Zakiah Munir (ed). *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.

Solihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Sri Mulyati. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana, 2006.

_____. et. al. *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2004.

Subhan, Zaitunah. *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam: Agenda Sosio-kultural dan Politik Peran Perempuan*. Jakarta: el-Kahfi, 2002.

_____.*Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

_____.*Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta: el-Kahfi, 2008.

Summa, Muhammad Amin. *Terjemah dan Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 1997.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *al-Durr al-Mantsûr*. Kairo: Markaz Hijr li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabiyyah wa al-Islâmiyyah, 2003.

Al-Thabarî. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Al-Thabâthabâ'î. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, T.Th.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.

_____."Kodrat Perempuan dalam Perspektif al-Qur`an", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.). *Memposisikan Kodrat:*

Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam. Bandung: MIzan, 1999.

_____."Islam dan Masalah Poligami: Pemahaman Ali Syari'ati", dalam M. Deden Ridwan (ed.). *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*. Jakarta: Lentera, 1999.

Van Bruinessen, Martin. "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci, Orang Nusantara Naik Haji", dalam Dick Douwes dan Nico Kapten (ed.). *Indonesia dan Haji*. Jakarta: INIS, 1997.

_____."Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci, Orang Nusantara Naik Haji". *Ulumul Qur`an*, Vol. II, No. 5, 1410 H/ 1990 M.

Voorhoeve, P. "'Abd al-Ra'ûf ibn 'Alî al-Djâwî al-Fansûrî al-Sinkilî", dalam H.A.R. Gibb *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Widyaningsih, Wahyuni. "Presiden Perempuan di Mata Islam",dalam Bambang Parianom dan Dondy Ariesdianto (ed.). *Megawati dan Islam: Polemik Gender dalam Persaingan Politik*. Surabaya: Antar Surya Jaya dan LSK, 1999.

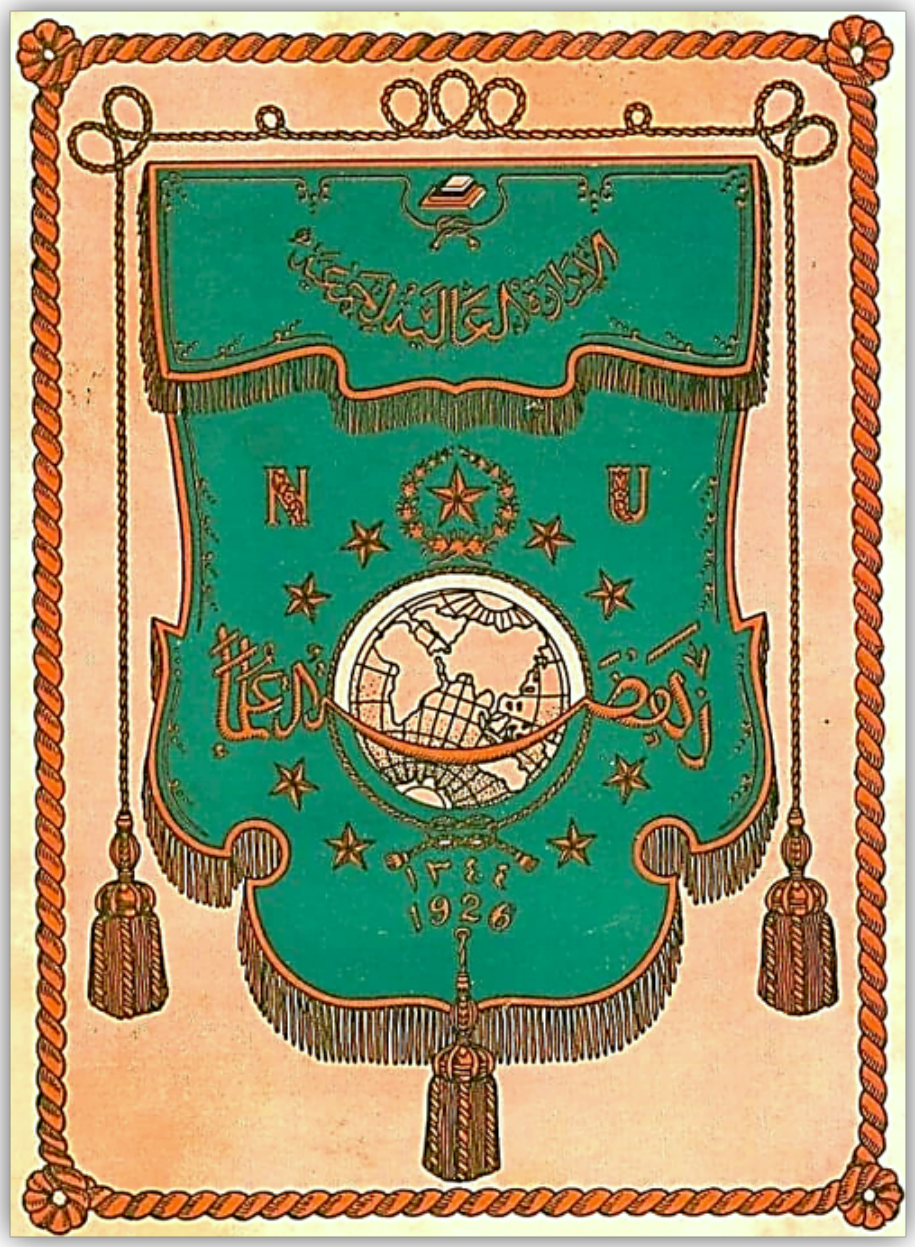
Yamani, Mai (ed.). *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, diterjemahkan oleh Purwanto dengan judul *Menyingkap Tabir Perempuan Islam: Perspektif Kaum Feminis*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2007.

Yusuf, M. Yunan. "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia". *Jurnal Pesantren*, Vol. VIII, No. 1, 1991.

Al-Zamakhsyarî. *Tafsîr al-Kasysyâf*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M.

Al-Zanjânî. *Târîkh al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1969.

Al-Zarkasyî, Badr al-Dîn. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1427 H/2006 M.


الإدارة العالية للجمعية
N
U
١٣٤٤
1926

Biodata Penulis

Dr. Saifuddin, M.Ag. lahir di Madiun pada 21 Agustus 1971. Pendidikan pertama ditempuh di MI Thoriqul Huda (dalam lingkungan Pondok Pesantren Tambak Boyo) Ngrawan, Dolopo, Madiun, lulus tahun 1984. Pendidikan menengah pertama diselesaikan di MTsN Doho, Dolopo, Madiun, tamat 1987. Ia kemudian melanjutkan ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Jember, tamat tahun 1990. Pendidikan jenjang S.1 ditempuhnya di Jurusan Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, lulus tahun 1995 dengan predikat *cumlaude* dan sebagai wisudawan terbaik II. Jenjang Magister (S.2) ditempuhnya di Program Pasca Sarjana IAIN (sekarang UIN) Alauddin Makassar, lulus tahun 1997. Sedangkan pendidikan jenjang Doktor (S.3) diselesaikannya di Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, tamat tahun 2007 dengan judul disertasi "Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam."

Semasa mahasiswa, ia aktif dalam kegiatan intra kampus antara lain: anggota Senat Mahasiswa Fakultas (SMF) Ushuluddin (1991-1993); anggota pleno Senat Mahasiswa Institut (SMI) IAIN Walisongo Semarang (1992-1993); Wakil Ketua UKM Asuransi

Mahasiswa Mu'awanah (1992-1993); Ketua Badan Perwakilan Mahasiswa Fakultas (BPMF) Ushuluddin (1993-1995); dan Redaktur Pelaksana Majalah Idea (1993-1995). Dalam kegiatan ekstra kampus, ia antara lain menjadi Ketua Ikatan Keluarga Arek-arek Jawa Timur (IKA-JATIM) Komisariat Walisongo Semarang (1993-1995), Wakil Sekretaris Pengurus Rayon PMII Ushuluddin (1992-1993); dan Koordinator Bidang Pengkaderan dan Ketua II Pengurus Cabang PMII Semarang (1994-1995).

Kini ia menjadi staf pengajar pada Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Program Magister (S2) dan Doktor (S3) Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, dan dosen luar biasa pada STAI Al-Falah Banjarbaru. Ia pernah menduduki jabatan sebagai Ketua Prodi Filsafat Islam Pascasarjana IAIN Antasari (2008-2011), Ketua Jurusan Tafsir-Hadis (sekarang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-sekarang); Ketua Pengelola Program Khusus Ulama (PKU) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-sekarang); dan Ketua Pengelola Program Khusus Kajian Keislaman (PKKJ) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-2014). Selain itu, ia juga pernah menjadi anggota Pengurus Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari (2007-2011) dan kordinator Bidang Sosial Budaya Lembaga Bahtsu Masa'il al-Ummah IAIN Antasari (2009). Di bidang penerbitan ia menjadi Penyunting Ahli pada Jurnal al-Mu'adalah Pusat Studi Gender IAIN Antasari (2008-2012) dan Ketua Penyunting pada Jurnal al-Banjari Pascasarjana IAIN Antasari (2009-2012). Sedangkan di luar kampus, ia aktif sebagai Katib Syuriah Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Kalimantan Selatan (2012-2017).

Di luar kegiatan mengajar, ia juga aktif menulis buku dan melakukan penelitian. Buku yang telah diterbitkan antara lain: Tadwin Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam (Banjarmasin: Antasari Press, 2008); Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala (Yogyakarta: Ardana Media, 2010); Studi

Kritis Kesahihan Hadis dalam Kitab Tuhfah ar-Raghibin (Banjarmasin: Antasari Press, 2011); Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011); Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu (Banjarmasin: Antasari Press, 2013); Peta Kajian Hadis Ulama Banjar (Banjarmasin: Antasari Press, 2014). Sedangkan karya penelitian yang telah dihasilkan antara lain: "Pendekatan Sains dalam Kritik Matan Hadis" (Penelitian Tesis IAIN Alauddin Makassar, 1997); "Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam" (Penelitian Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007); "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan Tarjuman al-Mustafid Karya Abd al-Ra'uf Singkel dan Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab" (Penelitian Kompetitif Kementerian Agama, 2008); "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab Parukunan Melayu" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2008); "Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2009); "Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi tentang Peran Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu" (Penelitian Kompetitif Kementerian Agama, 2010); "Kajian Hadis dalam Kitab Tuhfah al-Raghibin karya Muhammad Arsyad al-Banjari" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2010); "Tarekat dan Intelektualitas: Studi atas Keterlibatan Kalangan Intelektual dalam Tarekat Tijaniyah di Banjarmasin" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2011); "Hadis-Hadis 'Misoginis' dalam Persepsi Ulama Perempuan Kota Banjarmasin" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2012); "Peta Kajian Hadis Ulama Banjar" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2013); "Model Pengembangan Kurikulum Jurusan Tafsir Hadis dalam Merespons Tantangan Masa Kini" (Penelitian Pengembangan Jurusan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari,

2013); "Persepsi Ulama Kota Banjarmasin terhadap Hak-hak Reproduksi Perempuan" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2014).

Selain dalam bentuk buku dan laporan penelitian, ia juga aktif menulis artikel di berbagai jurnal ilmiah. Di antara artikel yang telah dipublikasikan: "Tafsir Transformatif al-Qur'an: Membangkitkan Visi Profetis Kitab Suci untuk Transformasi Sosial", dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188). Vol. 6, No. 2, Juli 2007; "Membongkar Hegemoni Fikih Patriarki", resensi buku dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2008; "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan Tarjuman al-Mustafid Karya Abd al-Ra'uf Singkel dan Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab", dalam Jurnal Istiqro' Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI (ISSN: 1693-0096), Vol. 08, No. 01, 2009; "Transmisi Hadis dan Kontribusinya dalam Pembentukan Jaringan Keilmuan dalam Islam" dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 8, No. 2, Juli 2009; "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning Parukunan Melayu", dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian IAIN Antasari (ISSN 1412-6079), Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2009; "Peran Fathimah Binti Abdul Wahab Bugis dalam Sejarah Pendidikan Perempuan di Kalimantan", dalam Jurnal Al-Banjari Pascasarjana IAIN Antasari (ISSN: 1412-9507), Vol. 8, No. 2, Juli 2009; "Membongkar Hadis Misoginis, Meretas Jalan Kesetaraan Gender", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 2, No. 4, Juli-Desember 2009; "Mengungkap Kembali Peran Ulama Perempuan", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 3, No. 5, Januari-Juni 2010; "Peran Fathimah Binti Abdul Wahab Bugis

dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu", dalam Jurnal Penelitian Keislaman IAIN Mataram (Terakreditasi B berdasarkan SK No.43/DIKTI/Kep/2008), Vol. 8, No.1, Desember 2010; "Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala", dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian IAIN Antasari (ISSN 1412-6079), Vol. 4, No. 2, Juli-Desember 2010; "Fiqh al-Hadits: Perspektif Historis dan Metodologis", dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 11, No. 2, Juli 2012; "Tadwin Hadis dan Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam", dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 12, No. 1, Januari 2013; "Hadis-hadis "Misoginis" dalam Persepsi Ulama Perempuan Kota Banjarmasin", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender dan Anak LP2M IAIN Antasari (ISSN 2354-6271), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2013; "Peta Kajian Hadis Ulama Banjar", dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M IAIN Antasari (ISSN 2338-9702), Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2013; "Pergeseran Wacana Relasi Gender dalam Kajian Tafsir di Indonesia: Perbandingan Penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender dan Anak LP2M IAIN Antasari (ISSN 2354-6271), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2013.

Di luar karya-karya tulis ilmiah, artikel-artikel populernya juga pernah dimuat di Majalah Idea (majalah mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang), Tabloid Amanat (tabloid mahasiswa IAIN Walisongo Semarang), Harian Fajar (Makassar), Banjarmasin Post (Group Kompas), Radar Banjarmasin (Group Jawa Pos), dan Media Kalimantan (Banjarmasin).

Di tengah kesibukannya mengajar, meneliti, dan menulis, ia juga aktif mengikuti berbagai kegiatan forum ilmiah, baik tingkat lokal maupun nasional. Di antaranya ia pernah menjadi pemakalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS VIII) di

Palembang, 3-6 November 2008; pemakalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS IX) di Surakarta, 2-5 November 2009; dan terlibat secara aktif sebagai peserta, moderator pada sesi paralel, dan kontributor makalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS X) di Banjarmasin, 1-4 November 2010. Selain itu, ia juga menjadi pemakalah pada Seminar Regional "Fiqh al-Hadits: Upaya Kontekstualisasi Sunnah Rasulullah Saw." di Banjarmasin, 27 Oktober 2010; narasumber pada Seminar Transformasi Nilai-nilai Maulidurrasul dengan tema "Paradigma Islam Rahmatan lil 'Alamain" di Banjarbaru, 29 Januari 2014; dan narasumber pada Dialog Internasional "Urgensi Sastra Arab dalam Kajian Teks-teks Keagamaan" bersama Prof. Dustin Cowell (Universitas Wisconsin, AS) di Banjarmasin, 11 Januari 2015.

Dr. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Setelah SD (1986) dan MTs (1989) yang diselesaikan di kota kelahirannya, pendidikan formalnya dilanjutkan ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK, sekarang: Madrasah Aliyah Keagamaan, MAK) Negeri Martapura, Kalimantan Selatan (1993). Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010.

Tulisan-tulisannya yang diterbitkan adalah Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), Studi Kritis Ilmu Kalâm: Beberapa Isu dan Metode (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an (Jakarta: Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI, 2011), Masyarakat Utama: Telaah Tematis al-Qur`an dengan Pendekatan Sosiologis (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2004), dan Epistemologi Kalam Abad Pertengahan (Yogyakarta: LKIS, 2003, cetakan ulang 2012). Di antara artikel yang disampaikan di forum ilmiah: "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: Islamic Contribution for Gender Equality", di Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) di Grand Hotel, Lembang, Bandung pada tahun 2006. Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan

Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis "Madam ka Banua Urang: Beberapa Catatan Awal tentang Migrasi Suku Banjar, Proses, dan Penyebarannya" dalam rangka Banua Education Fair dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, dan penghargaan Indonesian Scholar Dissertation Award (ISDA) dari Indonesian International Education Foundation (IIEF) Jakarta pada tahun 2010.

Menikah dengan Hj. Nahrul Hayati, S.T. dan dikarunia seorang puteri, Nahwa Tazkiya. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari, Jl. A. Yani, KM. 4,5 Banjarmasin, Telp: 0511-3266593. Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Kelurahan Sungai Andai, Kecamatan Banjarmasin Utara, Banjarmasin. Email: mwardanibjm@gmail.com.

UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

ANTASARI

BANJARMASIN

TAFSIR NUSANTARA

Analisis Isu-isu Gender dalam Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab
Dan Tarjumân Al-Mustafîd karya 'Abd Al-Ra`uf Singkel

Benarkah kajian tafsir di Nusantara hanya merupakan "perpanjangan tangan" dari (atau dalam bahasa lain, "membebek" kepada) tafsir-tafsir Timur Tengah sebagaimana dikritikkan oleh sebagian pengamat Barat? Jika memang benar, bagaimana mekanisme itu dapat terjadi. Namun bila tidak, kebaruan apa yang ditawarkan oleh para *mufassir* Nusantara terhadap kajian tafsir di dunia Islam pada umumnya?

Buku ini merupakan sebuah penelitian yang cukup mendalam tentang kajian tafsir Nusantara, khususnya dari perspektif gender. Dengan mengambil fokus pada dua *mufassir* besar Nusantara yang mewakili generasinya masing-masing, yakni 'Abd ar-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab, buku ini sedikit banyak mampu menjawab keraguan berbagai kalangan bahwa sesungguhnya kajian tafsir Nusantara pantas disejajarkan dengan kajian tafsir di pusat peradaban Islam itu sendiri.

ISBN 602-72813-8-3
9 786027 281387

LKiS